John E. Stambaugh
y David L. Balch

EL NUEVO TESTAMENTO EN SU ENTORNO SOCIAL

DESCLÉE DE BROUWER
BILBAO - 1993

Título de la edición original:
THE NEW TESTAMENT IN ITS SOCIAL ENVIRONMENT.

Versión castellana: *BLANCA AVALOS CADENA*

Printed in Spain
ISBN: 84-330-0982-6
Depósito Legal: BI - 1587/93
Impreso por: Industrias Gráficas Garvica, S.A. - 48015 Bilbao

INDICE

PROLOGO

Esta serie de libros representa una maniobra de eliminación de barreras. Durante muchos años, el estudio del antiguo cristianismo, y especialmente del Nuevo Testamento, ha sufrido de aislamiento, pero por fortuna esa situación está cambiando. Por una serie de razones, hemos empezado a ver la convergencia de intereses y, en algunos casos, una verdadera colaboración de especialistas a través de diferentes fronteras académicas: entre historiadores romanos e historiadores del Cristianismo, entre especialistas del Nuevo Testamento e historiadores de la iglesia, entre historiadores del Judaísmo y del Cristianismo, entre especialistas históricos y literarios.

La Biblioteca del Primitivo cristianismo cosecha el fruto de esa colaboración, en varios aspectos en los que los enfoques más recientes han cambiado la visión predominante de lo que fueron los primeros cristianos. Gran parte de lo que aquí se presenta no se ha reunido antes de esta manera. A fin de hacer esta información lo más asequible posible, no hemos cargado los libros con esa clase de argumentos y documentación que es necesaria en las monografías eruditas, que es como ordinariamente se presenta un nuevo trabajo como éste. Por otro lado, los autores no condescienden con sus lectores. Los estudiantes de universidad y de seminarios y los de niveles más avanzados hallarán en estos libros una oportunidad de participar en una conversación en el filo creciente de la actual erudición.

La perspectiva común de la serie es la de la historia social. Estas dos palabras son igualmente importantes. Los objetos del estudio son las comunidades vivas del cristianismo de los primeros siglos en su entorno completo: no sólo sus ideas, no sólo sus líderes y héroes. Se trata de entender a esas comunidades tal como creían, pensaban y actuaban entonces y allí - no «explicarlas» bajo unas leyes supuestamente universales de comportamiento social.

Los dos autores del presente volumen son una muestra de la colaboración arriba mencionada: David Balch, experto en Nuevo Testamento, y John Stambaugh, historiador clasicista y romano. Balch es conocido por su estudio de los modelos éticos en el Nuevo Testamento, iluminado por su conocimiento de las filosofías y tradiciones retóricas de Grecia y Roma y por su cuidadosa apropiación de la sociología moderna. Stambaugh es un historiador de la antigua ciudad y religiones del imperio romano. Ambos han tenido un enorme interés en las cuestiones fundamentales aquí planteadas: ¿Cómo eran las sociedades en las que se originó el movimiento Cristiano, y qué características de esas sociedades pueden ayudarnos a entender el desarrollo y difusión de ese movimiento?

WAYNE A. MEEKS

INTRODUCCION

El mensaje cristiano, proclamado primero en las aldeas de Galilea y Judea, después en Jerusalén, la ciudad templo, se extendió durante el período en el que los libros del Nuevo Testamento se estaban redactando por todo el mundo greco-romano. Este libro trata de las características políticas, religiosas, económicas y sociales de Palestina y de las ciudades del imperio romano, y sintetiza los resultados del reciente trabajo especializado, para ayudar al lector a entender la relación entre los primeros cristianos y el mundo que les rodeaba. Vivieron en ese mundo romano, y compartieron muchas de sus percepciones. Rechazaron algunas de sus tradiciones, pero fue un rechazo consciente sólo de ciertos aspectos del mundo en el que se desarrollaron.

El capítulo 1 hace un análisis del trasfondo histórico del Cercano Oriente desde el siglo tercero antes del nacimiento de Cristo hasta el reino de Adriano, cuando el Judaísmo perdió su identidad independiente en Tierra Santa, y cuando el canon del Nuevo Testamento estaba ya completo. También presenta una visión de conjunto de las organizaciones políticas y legales del imperio romano en cuanto a su influencia sobre Palestina y el imperio en su totalidad.

El capítulo 2 se refiere a los antecedentes de la evolución del cristianismo por todo el imperio romano, teniendo en cuenta los medios de comunicación y la forma en que facilitaron la propagación, geográfica y espiritualmente, de sectas religiosas y filosóficas, del Judaísmo y del Cristianismo. Esto proporciona el telón de fondo de un estudio preliminar de la actividad misionera de la iglesia del Nuevo Testamento.

El capítulo 3 trata de los modelos de actividad económica en el mundo antiguo, para ilustrar los conceptos comunes en círculos paganos y cristianos sobre el dinero y sus usos.

El capítulo 4 se centra en el mundo palestino del movimiento de Jesús. Su tema es la urbanización de Galilea, un proceso que suscitó tensión con los campesinos judíos. Trata el tema del contexto social de la predicación de Jesús y sus controversias con los fariseos.

En el capítulo 5 el enfoque cambia hacia las ciudades griegas y romanas del imperio en el que vivieron las primeras generaciones de cristianos. Ofrece un estudio del entorno físico, la población, y las zonas de interacción social: trabajo, juego, familia, grupos voluntarios, y cultos religiosos.

El capítulo 6 reúne los diversos factores del entorno social del Nuevo Testamento, ya que compara la organización de las comunidades cristianas primitivas con fenómenos análogos en el mundo pagano. Posteriormente analiza los centros urbanos específicos de actividad cristiana que son importantes en el Nuevo Testamento.

Los capítulos 1, 2 y 3 fueron escritos por John Stambaugh; el capítulo 4 por David Balch. Los capítulos 5 y 6 contienen aportaciones de ambos. A John Stambaugh le complace reconocer los valiosos comentarios de Paula Carew, Meredith Hoppin, Maureen Dietze, Norman Petersen y Victor Hill. David Balch desea expresar su gratitud a la Universidad Cristiana de Texas y a la Brite Divinity School por la concesión de ayuda en la investigación y elaboración del mecanografiado durante la preparaciónde estos capítulos. Ambos agradecemos de corazón a Wayne Meeks, no sólo por su invitación inicial a colaborar en este libro y por su ayuda generosa, sensata y específica durante su composición y edición, sino también por despertar en primer lugar nuestro interés en el mundo social de la primitiva cristiandad.

J.E.S. y D.L.B.

Epifanía 1985

1

Trasfondo Histórico

Cuando «nació Jesús en Belén de Judea en tiempos del rey Herodes» (Mat. 2:1), nació en un reino judío gobernado por un rey idumeo con nombre griego, puesto y patrocinado por los romanos. Jesús creció en Galilea, cerca de ciudades griegas en las que el griego se usaba tan comúnmente como su arameo nativo. Y cuando, después de su muerte en Jerusalén, sus discípulos contaron a otros su historia, hablaban y escribían principalmente en griego para llevar su mensaje a la totalidad del mundo cosmopolita gobernado por los romanos. En este primer capítulo consideraremos las razones de predominio de la cultura griega y las instituciones romanas en el entorno social del Nuevo Testamento.

EL MUNDO GRIEGO DESDE ALEJANDRO HASTA ADRIANO

Oriente conquistado por Alejandro

En tiempo del nacimiento de Jesús, los griegos habían estado en contacto ininterrumpido con los pueblos del cercano Oriente durante casi ocho siglos, fundando extensas ciudades en la costa de Asia Menor, estableciendo vanguardias de comercio exterior en la costa de Siria, comerciando con los fenicios y adaptando su sistema de escritura, viajando a Egipto por razones de negocios, turismo y servicio como soldados mercenarios. Pero fue el Rey Alejandro de Macedonia, encabezando un ejército de griegos y macedonios en una serie de campañas entre 332 y 323 a.C. que condujeron a la conquista del imperio persa, desde Asia Menor y hacia el este de Egipto hasta las fronteras con la India. Por lo que se refiere a la escala y complejidad de las

tierras sometidas a su dominio, las conquistas de Alejandro no tenían precedente en la historia griega, y le granjearon el epíteto de «Grande». Murió demasiado pronto para elaborar un esquema administrativo satisfactorio para su inmenso reino, pero dos de sus principios tuvieron un profundo efecto en la historia de la región. El primero fue la fundación de ciudades griegas en puntos estratégicos para convertirlas en centros administrativos, pero también para que se constituyeran en centro y guía de la cultura griega en las tierras extranjeras de Oriente. El segundo principio fue la apertura y tolerancia hacia las culturas nativas. El resultado fue que la cultura griega ejerció una influencia mucho mayor sobre —y ella misma también se vió influída por— las culturas de Oriente, que hasta entonces había rechazado en su mayor parte, calificándolas de «bárbaras», adjetivo tan peyorativo en el griego clásico como en los idiomas modernos.

Los Reinos Helenísticos

Tras la muerte de Alejandro en 323 a.C., sus generales fueron incapaces de elaborar un principio de unidad para su imperio, y sus disputas y batallas tuvieron como resultado su desmembramiento. Cuando se disipó el polvo de sus guerras, en torno al 301 a.C., Antígona estaba al mando de la antigua patria de Macedonia y ejerció una hegemonía general sobre los estados griegos en el continente y en las islas del Egeo. Tolomeo estaba seguro en Egipto, donde fundó una dinastía que duró hasta la muerte de la famosa Cleopatra VII en el año 31 a.C. Seleuco surgió como rey de Siria y la parte oriental del imperio, aunque sus zonas más remotas en Bactria y Persia pronto se desgajaron. Durante el tercer siglo a.C. apareció otro importante reino, el de los Atálidas, con su capital en Pérgamo, la parte occidental de Asia Menor.

En todos estos reinos, una dinastía griega gobernaba sobre una población mezcla de griegos y nativos, y todos ellos fomentaron la solidaridad de la cultura griega construyendo ciudades al estilo antiguo, tal como había hecho Alejandro. El tipo característico de ciudad griega era la *polis* , una comunidad de dimensiones relativamente pequeñas con templos a los tradicionales dioses griegos y un *agora* al aire libre

para negocios públicos. Era administrada con un cierto grado de autonomía por magistrados y un cónsul, extraídos de una élite oligárquica hereditaria o elegidos democráticamente por los ciudadanos ricos. A veces una polis sustituía un centro nativo de comercio o culto, y a veces era una nueva fundación la que coexistía con aldeas nativas más pequeñas. Los nativos vivían en los alrededores, fuera, y a veces dentro de estas ciudades griegas, que ejercían cierto impacto cultural en ellos, pero los que en ellas hablaban griego, eran más conscientes del patrimonio común que compartían entre sí y con las antiguas ciudades del continente griego. Con el tiempo, una misma lengua, la *koinē* («común»), reemplazó a los antiguos dialectos regionales griegos. Esta fue una forma ligeramente simplificada del ático, el dialecto de Atenas, que era la patria de la mayor parte de los clásicos de la literatura griega y el ejemplo más radiante de la cultura griega. Este dialecto común servía de vehículo de comunicación en todo el vasto mundo habitado por los griegos, que ellos llamaban el *gē oikoumenē* («mundo habitado») o simplemente *oikoumenē*, transformado en el adjetivo «ecuménico».

Los Romanos en Oriente

El mundo helenístico entró en contacto directo con el imperio romano al final del tercer siglo a.C., cuando Filipo V de la dinastía de Antígono en Macedonia hizo una alianza con la república comercial de Cartago, el enemigo de Roma. Esto proporcionó a los romanos un interés directo en la política del continente griego, y pronto se encontraron utilizando y siendo utilizados en las maniobras políticas de ciudades y príncipes por todo el Oriente: Pérgamo y Rodas convencieron al Senado romano para intervenir contra Filipo V en 201 a.C., Pérgamo prestó su ayuda contra Antíoco III de Siria en 196 a.C., Tolomeo VI contó con ayuda para expulsar a Antíoco IV de Egipto en 168 a.C., Tolomeo VI y su hermano Tolomeo VII presentaron al Senado sus pretensiones rivales al trono de Egipto, y el rey judío asmoneo Judas Macabeo concluyó un tratado con los romanos en 161 a.C. como parte de su campaña contra Demetrio I de Siria. Hacia la mitad del siglo segundo, la monarquía seléucida de Siria se hallaba

en tal decadencia que los romanos no vieron en ello ningún peligro, pero esta situación atrajo a los diversos príncipes de sus fronteras a expandirse y amenazar la estabilidad en la parte oriental de la esfera de influencia de Roma.

El resultado fue una mucho más profunda implicación de los romanos. Las guerras contra el rey Mitrídates de Ponto y el Rey Tigranes de Armenia continuó desde el 96 hasta el 63 a.C. Había constantes conflictos producidos por los piratas, que hostigaban a los barcos y ponían en peligro las inversiones de los comerciantes romanos. El más exitoso de los generales romanos fue Pompeyo, que venció a los piratas y se aseguró el reconocimiento de las victorias sobre Mitrídates y Tigranes. Después se volvió al oriente y sur, donde las disputas de reyes y príncipes no amenazaba directamente a Roma, pero sí perturbaba el equilibrio general de la región. Para hacer frente a esta situación de inestabilidad, Pompeyo ocupó el territorio seléucida en el año 64 a.C., abolió la monarquía, y estableció una nueva provincia de Siria bajo un gobernador romano. Para proteger los flancos este y sur de esta provincia, en años subsiguientes impuso o negoció acuerdos con una serie de reinos clientes: al sur, dió Judea a Antípatro, príncipe de los edomitas o idumeos, una tribu árabe; al este del Jordán, negoció la adhesión de los árabes nabateos; y al noreste de Siria, para guardar la frontera hacia el Eufrates, hizo acuerdos similares con los reyes clientes de Comagene y Armenia. Esto cambió las realidades políticas de la zona: los pequeños principados ya no seguían sistemas independientes intentando tomar ventaja de otros pequeños principados. Ahora eran las avanzadas orientales de la esfera de influencia romana, se les asignó la función de puesto defensivo contra el vasto reino de los partos, que habían heredado el territorio del imperio persa de Irán y Mesopotamia.

Como parte del mundo romano, los pueblos del Oriente helenístico pronto se vieron mezclados en las luchas por el gran poder de las figuras políticas romanas. Varias batallas importantes entre Pompeyo y su rival, Julio César, se llevaron a cabo en oriente, y Cesar consiguió la lealtad de los judíos concediéndoles inmunidad de impuestos; cuando fue asesinado en 44 a.C., riadas de seguidores judíos le rindieron honores en su funeral. En los años siguientes, los vengadores de Julio César —encabezados por Octaviano, su heredero oficial, y por Marco

Antonio, el ejecutor de su testamento— persiguió a los que favorecían las antiguas formas republicanas que César había desafiado. Entonces Octaviano y Antonio se convirtieron en rivales: Antonio reclamó para sí el Oriente e intentó administrarlo como una monarquía oriental, apoyado por Cleopatra VII.

Cuando Octaviano venció a Antonio y Cleopatra en 31 a.C., empezó a trabajar arduamente en la consolidación de su poder por todo el imperio. Pronto eliminó resistencias que persistían y asumió el control de la administración del mundo romano, pero lo hizo con una escrupulosa consideración a las formas tradicionales de la práctica republicana de Roma. Había recibido el nombre de César cuando fue adoptado por Julio César; en 27 a.C. recibió además el título honorífico de Augusto. Por lo general, los historiadores modernos se refieren a él como el primero de los emperadores romanos, pero su propio título era más modesto, *princeps* («primer hombre»). Con él, cambia la norma de sucesión de dichos *princeps* , desde el período de la República hasta el del Principado.

En oriente, la amenaza de Partia continuó siendo una preocupación durante varios siglos para los cálculos estratégicos romanos. Después de una serie de desastrosas derrotas, Augusto negoció una solución diplomática en el año 20 a.C. Durante el primer siglo del Principado, había en la frontera oriental —si no una tranquilidad total— al menos una estabilidad relativa. De hecho, esto ocurría en la casi totalidad del imperio. Uno de los verdaderos focos de problemas era Palestina, que en el año 6 de la era cristiana dejó de ser reino cliente para convertirse en provincia romana de Judea (capítulo 4). El sentimiento nacionalista estalló en una rebelión, que sólo terminó con la destrucción del Templo de Jerusalén en el año 70 d.C. y la abolición del sacerdocio judío. Posteriormente el emperador Vespasiano reorganizó la frontera oriental del imperio, suprimiendo los reinos de Armenia y Comagene y fusionándolos en la provincia de Galacia; la diplomacia continuó con éxito sus tratos con los partos, en tanto que la frontera del Eufrates se aseguró con nuevas fortificaciones y una nueva carretera a través de Siria.

El emperador Trajano (98-117 d.C.) emprendió una extensa actividad militar en el este. Para consolidar la frontera este, anexó en el 106 el reino de los nabateos como provincia de Arabia. Después se aprovechó de la debilidad de los partos para extender el imperio hasta

el Golfo Pérsico, creando las nuevas provincias de Armenia, Asiria y Mesopotamia. Estas nuevas conquistas significaron un excesivo esfuerzo para los recursos del imperio, y tan pronto como el emperador Adriano sucedió a Trajano en 117, abandonó estas tres nuevas provincias y consolidó la frontera más cerca del Mediterráneo.

Para la mayor parte del imperio romano, el reinado de Adriano fue un tiempo de pacífica seguridad y prosperidad, bien gobernado por una experimentada burocracia y por un emperador consciente de la cultura y de la sensibilidad. Adriano gastó enormes sumas, en particular en el oriente griego, construyendo nuevos edificios y renovando viejas ciudades, infundiendo un sentido de orgullo en la civilización griega tradicional. Impulsado en parte por su estima a la cultura griega, en parte por un deseo de destacar la unidad y universalidad del imperio, y también por razones de seguridad (los habitantes judíos de Africa, Egipto y Chipre habían provocado estallidos frenéticos contra sus vecinos gentiles y las autoridades entre 115 y 117), Adriano intentó obligar a los habitantes semitas del Este a integrarse a la cultura dominante. Publicó una ley que prohibía la castración, con objeto de incluir la práctica de la circuncisión como crimen capital. Esto afectó a egipcios y a nabateos al igual que a los judíos, pero fueron los judíos palestinos los que se rebelaron entre 131 y 134; cuando esta revuelta fue sofocada, el poder romano en el Oriente permaneció irrefutable durante otro siglo.

ORGANIZACION PROVINCIAL

Administración Bajo la República Romana

El asentamiento de Pompeyo en la parte oriental añadió siete nuevas provincias al imperio romano en los años posteriores a 64 d.C. Cuando una provincia era creada, generalmente se organizaba basándose en las ciudades ya existentes; algunas de ellas podrían tener ya una especie de acuerdo con los romanos, que a menudo era respetado, eximiéndolas de parte de las obligaciones correspondientes a la categoría provincial. En las provincias en las que no existía una fuerte tradición urbana, la administración local se confiaba casi siempre a las unidades tribales.

Los acuerdos ordinarios y especiales se codificaban en un estatuto provincial que se convertía en el documento básico constitucional para el futuro.

Cada provincia estaba permanentemente ocupada por legiones romanas bajo el mando de un gobernador, un *proconsul*, que supervisaba el orden público. Antes del primer siglo a.C., los gobernadores se elegían a suertes entre senadores, inmediatamente después de haber desempeñado en Roma el cargo de cónsul o pretor, magistraturas de un año de mandato en la cima de la escala administrativa que detentaban *imperium*, el poder oficial de comandar los ejércitos romanos. Naturalmente, dichos gobernadores estaban profundamente implicados en la política de la ciudad de Roma —el bienestar de la gente que vivía en las provincias rara vez ocupaba el primer lugar de sus prioridades— y con frecuencia se veían tentados a aprovechar oportunidades fáciles de enriquecerse, a sí mismos y a los comerciantes romanos políticamente influyentes que acudían en tropel a todas las provincias.

El gobernador ejercía el mando sobre todas las tropas de legionarios estacionadas en la provincia, con un *legatus* subordinado al mando de cada legión adicional. Entre el personal del gobernador había también un *quaestor*, responsable de las finanzas y cobro de impuestos, y varios *praefecti* («prefectos»); un prefecto mandaba en cada una de las unidades no romanas de las tropas auxiliares, al igual que en cualquier milicia reclutada localmente.

Administración bajo el Principado

Al establecer el Principado, Augusto se empleó en mejorar la calidad de la administración provincial. Sólo las provincias más seguras, llamadas ahora «públicas» o «senatoriales» seguirían siendo administradas a la antigua usanza, por un procónsul elegido entre los miembros del Senado que recientemente habían detentado una magistratura importante. El territorio imperial restante le era asignado, junto con casi todas las fuerzas legionarias del ejército, al mismo Augusto. La verdadera administración se dividía en varias provincias «imperiales» encomendadas a los legados del emperador, hombres de la clase

senatorial específicamente elegidos por él, por su lealtad y habilidad adminitrativa. Cada legado, como representante del emperador, estaba al mando de la legión más importante de su provincia. Siria era una de las provincias imperiales así gobernadas, por un legado como Cirino en el año 6 d.C. (Lc. 2:2). Una provincia de menor importancia como Judea era administrada por un prefecto elegido entre la orden ecuestre, cuya categoría en prestigio social era inferior a la de los senadores (ver capítulo 6). Después del año 44 d.C., el título de estos prefectos cambió al de «procurador», pero seguían siendo emisarios personales del emperador de rango relativamente bajo.

El gobernador —bien fuese procónsul, legado o prefecto— ejercía el poder de Roma en la provincia. Estaba obligado por el estatuto de provincias a respetar los acuerdos específicos respecto a la exención de impuestos y otras prerrogativas, y los provinciales podían quejarse sobre su administración al Senado o al emperador, pero por otro lado, su ejercicio del imperium (poder imperial) era casi absoluto. Trataba con las autoridades locales en las ciudades o tribus. Ejercía poderes policiales a través de su control sobre las legiones, si había alguna apostada en la provincia, o bien una unidad militar más pequeña formada por tropas auxiliares constituidas por ciudadanos no romanos. Veía casos legales y pronunciaba sentencias capitales en virtud de su imperium, y se movía por toda la provincia regularmente, manteniendo audiencias en tribunales en varias ciudades importantes. Por lo general, el cobro de impuestos se delegaba a las ciudades.

La administración local la llevaban a cabo las ciudades, bajo la supervisión del gobernador. En todo el imperio había tres clases principales de comunidades.

Durante casi todo el Principado, el tipo de comunidad de más prestigio fue la colonia romana. Sus colonos originales eran ciudadanos romanos enviados desde Italia o desde legiones romanas, y a los no romanos que vivían en, o en torno a ellas, se les concedía también la ciudadanía romana. Las colonias, por su ciudadanía romana, estaban exentas del pago del tributo y de la mayor parte de las formas de impuesto, y su gobierno se basaba en un modelo romano. Como nos dice el autor de los Hechos (16:12), Filipo fue una de estas colonias. Lo mismo que Corinto, donde los colonizadores romanos vivieron junto a judíos y griegos no-ciudadanos (Hch. 18:4-8).

Otras ciudades eran conocidas como *municipios*. Este título originalmente se refería a las ciudades libres que gozaban de privilegios especiales que garantizaban al menos un cierto grado de autonomía; durante el Principado llegó a denotar a aquellas comunidades que habían recibido una concesión general de ciudadanía romana.

Otros tipos de ciudad siguieron simplemente con sus antiguas constituciones, especialmente en el Oriente griego en el que persistía una forma democrática de gobierno. Éstas tenían una asamblea de ciudadanos, un consejo más pequeño, y un comité de magistrados que a menudo conservaban los títulos que habían tenido en los viejos tiempos de libertad griega y que casi siempre eran elegidos por la asamblea. Una reunión de asambleas populares de tal vigor la vemos en Éfeso (Hch. 19:24-40), si bien el secretario de la asamblea se preocupaba de que una conducta inmoderada pudiera provocar que las autoridades romanas limitaran su poder. Y ciertamente la influencia romana se hizo sentir; muchas ciudades añadieron un nuevo magistrado para servir de sacerdote del culto imperial, y la norma romana generalmente favorecía un estilo oligárquico de gobierno. Aunque se conservaran las instituciones democráticas, éstas eran reorganizadas para que el poder real de elaboración de sistemas de normas residiera en el consejo, constituído cada vez más por los que tenían la suficiente riqueza para desempeñar su cargo como magistrados y que eran lo suficientemente conservadores para ser fidedignos partidarios de Roma. Estos miembros de la clase superior de la aristocracia local estaban satisfechos y orgullosos de su pertenencia al imperio romano. A lo largo de todo el Principado las aristocracias locales permanecieron firmemente leales a Roma. Judea, como veremos, fue una excepción, aunque prácticamente la única, e incluso allí los saduceos que gobernaban parecían satisfechos de colaborar con las autoridades romanas.

PALESTINA

Bajo los Tolomeos y Seléucidas, 320-142 a.C.

Debido a su posición geográfica, Palestina estaba constantemente implicada en la política del gran poder del antiguo cercano oriente. En la Edad de Bronce, fue testigo de infiltraciones e invasiones de los

cananeos, amoritas e israelitas desde el desierto de Arabia, de los acadienses de Mesopotamia, de los egipcios de Egipto y de los hititas de Asia Menor, de hiksos y filisteos desde lugares desconocidos. Un gran vacío de poder en torno al año 1000 a.C. hizo posible que David y Salomón fundaran un reino independiente en Palestina, con su capital en Jerusalén. Cuando en el siglo siguiente se fragmentó, sus partes terminaron por sucumbir bajo los constantes ataques de asirios y babilonios. En 587 a.C. Jerusalén fue tomada, el templo de Salomón destruído, y la población de Jerusalén llevada cautiva a Babilonia, los judíos volvieron sólo cuando el rey persa Darío conquistó Babilonia en 519 a.C. y permitió que los exiliados volvieran a su patria. Se formó en Judea un estado sagrado que rindió vasallaje al trono persa, y se inició en Jerusalén un segundo templo. Este estado judío fue dominado por Alejandro el Grande en 332 a.C., y después de su muerte fue asumido paulatinamente por Tolomeo, una vez afianzado su poder en Egipto. Durante el tercer siglo a.C., los reyes tolemaicos de Egipto consideraron Palestina como puesto defensivo contra la dinastía rival de los Seléucidas al norte de Siria. Fundaron varias colonias como vanguardia de la cultura tolemaica en Palestina —en Gaza, Tolemaida y Filadelfia— todos ellos importantes centros de comunicación. No interfirieron en la administración interna de los diversos distritos, y consideraron al pequeño estado en torno a Jerusalén como terreno del templo, que en términos egipcios significaba que gozaría de considerable autonomía siempre y cuando pagara al rey los impuestos fijados cada año.

La dinastía de los seléucidas en Siria fue de muchas maneras más agresiva que la de los tolomeos. En cierto tiempo, bajo Antíoco III (223-187 a.C.) su reino abarcó Armenia y Partia e incluso parte de la India. En 200 a.C. su rivalidad con los tolomeos culminó en una batalla en Paneión al norte de Palestina, que sometió la región a la dominación seléucida. Al principio esto sólo supuso pequeños cambios para el estado judío en Jerusalén. No obstante, Antíoco siguió adelante con diversos manejos en Asia Menor, en el curso de los cuales entró en choque con los romanos. Éstos estaban en posición de exigirle el pago de enormes compensaciones, y al intentar pagar sus deudas, Seleuco IV, hijo de Antíoco, fraguó la idea de confiscar el tesoro del templo en Jerusalén. Murió antes de lograrlo, y su sucesor, Antíoco

IV, dedicó todos sus esfuerzos a la pacificación y reconciliación con los romanos.

La seducción de la cultura helenística era aparente para los judíos de Palestina. Algunos de ellos, principalmente la nobleza de la clase alta en Jerusalén, se sentían tentados a asimilar, a adoptar los estilos griegos y aceptar los beneficios sociales y económicos de la sociedad griega. Otros, miembros de las antiguas familias sacerdotales (encabezados por los Oníadas) seguidos por los campesinos de la zona rural, se resistieron a esta pretensión, y como reacción, aumentaron su énfasis en los signos tradicionales de identidad del judaísmo expresados en los libros de la Torah. La necesidad de dinero de Antíoco y su general propensión a gobernar un reino culturalmente unificado proporcionó a los helenizadores judíos la oportunidad política para hacerse con el poder. Entre 175 y 163 a.C., los helenizadores, cuyos intereses se veían estorbados por las detalladas normas de la Torah, se desgajaron de las instituciones tradicionalistas. Alentados por Antíoco, fundaron en Jerusalén una polis al estilo griego, incluyendo una escuela superior y un consejo dominado por los nobles no-sacerdotes de la familia de Tobías. La tentativa llegó a su climax en 167 cuando Antíoco derribó las murallas de la ciudad de Jerusalén y construyó una nueva fortaleza (el Acra) para una guarnición siria. En el Templo mismo, se creó un culto dirigido al dios griego Zeus, y Antíoco emitió un decreto que prohibía la práctica de la religión judía en Judea.[1]

Los tradicionalistas reaccionaron con una rebelión armada. Bajo el mando de una rica familia de sacerdotes rurales a los que normalmente se llama Macabeos, la guerra contra los Seléucidas continuó durante veinte años. En 164 a.C. Judas Macabeo echó abajo el culto a Zeus, que se dió a conocer como la «abominación de la desolación» y restableció el culto tradicional de los Judíos, un hecho aún celebrado en la fiesta de Hannukah. Los romanos, interesados en mantener la debilidad de los Seléucidas, apoyaron a los Macabeos, y se llegó a

---

1. Victor Tcherikover, *La Civilización Helenística y los Judíos* (Atheneum Publishers, 1970), pp. 126-203; Martin Hengel, *Judaísmo y Helenismo* (Fortress Press, 1974), vol. I, pp. 267-309.

un acuerdo en 152 a.C. cuando Jonatán fue nombrado sumo sacerdote. Se convirtió, en efecto, en el gobernador de una provincia siria, pagando tributo a uno de varios aspirantes al trono seléucida.

La Dinastía Asmonea, 142-63 a.C.

Jonatán fue sucedido en 143 a.C. por su hermano Simón como jefe del pueblo y sumo sacerdote. Aprovechando la rivalidad de varios príncipes seléucidas, en 142 a.C. logró obtener para Judea la exención de impuestos y del tributo. Esto marcó el cambio decisivo más importante ya que con ello consiguió convertir a Judea en un estado independiente. Simón fue proclamado sumo sacerdote vitalicio, general y *etnarca* («jefe de la nación») por toda la eternidad. Así se fundó una nueva dinastía llamada Asmonea, por su legendario antecesor Asmón.

En su política exterior, los primeros asmoneos consiguieron el apoyo de Roma contra sus vecinos sirios. Estimulados por la alianza con Roma, por la debilidad siria y por su propio celo nacionalista, los asmoneos extendieron de continuo su territorio. A partir de su base de poder en Judea, primero conquistaron a los samaritanos, destruyendo su tempo en el Monte Gerizim en 128 a.C. y su ciudad capital Samaria en 109 a.C. Hacia el sur, los asmoneos anexaron el territorio de la tribu árabe de los idumeos, que por la fuerza fueron convertidos al judaísmo. También tomaron la mayor parte de las ciudades griegas por toda la costa y las de la Decápolis («la tierra de las diez ciudades») en la ribera oriental del Jordán. Atacaron la estructura básica de las ciudades griegas, aboliendo las instituciones clásicas como las escuelas superiores y los templos paganos, tan aborrecibles para los gobernantes asmoneos. Obligaron a las poblaciones a aceptar el judaísmo o irse. Muchos se sometieron, aunque esta sumisión fue sin lugar a dudas superficial en el territorio más helenizado. Pero en Galilea (conquistada por Aristóbulo en 104 a.C.), parece que los griegos y la aristocracia helenizada local se inclinaron por irse, mientras que el resto de la población local que hablaba el arameo de sus ancestros, aceptó la religión judía y permaneció fiel a ella.

Antes del tiempo de Janeo, que gobernó con el título de rey desde el 103 al 76 a.C., este estado judío era prácticamente tan grande como

el de David, novecientos años antes. Cuando Janeo murió, surgió una disputa sobre la sucesión. Esto provocó una guerra civil, y la inestabilidad resultante indujo a los romanos a intervenir.

Dominación Romana, 63 a.C.-66 d.C.

La intervención llegó a raíz de la conquista romana de Siria y la abolición de la monarquía seléucida. Hemos visto como Pompeyo protegía las fronteras del sur y este del imperio con reinos clientes. Su táctica era mantenerlos pequeños, y el reino asmoneo fue reducido en tamaño y poder. Se les dió autonomía a las ciudades griegas que bordeaban la costa meditarránea y a las de la Decápolis, donde los asmoneos habían impuesto el judaísmo, y la población griega volvió a ellas. Las ciudades de la Torre de Strato, Séfora y Citópolis recuperaron también su autonomía, y formaron una barrera efectiva entre los territorios judíos -Galilea en el norte y Judea e Idumea en el sur. Desde el punto de vista romano, esto sólo devolvió la zona a sus anteriores habitantes, de los que se podía esperar una lealtad hacia sus bienhechores romanos y contener el territorio judío dentro de límites seguros. Para los nacionalistas judíos, esto fue una usurpación injusta de las legítimas posesiones del reino asmoneo. Además, muchos judíos expulsados de estas ciudades de Galilea, la Decápolis y la costa perdieron sus comercios y propiedades al tener que amontonarse en el territorio restringido de Judea.

Pero los príncipes asmoneos se preocupaban más de sus guerras entre sí y, como estado cliente de los romanos, Judea se convirtió en un peón en las maquinaciones de los grandes políticos de Roma. En 55 a.C. los romanos designaron un nuevo gobernante para Judea con el título de «procurador». Éste fue Antípatro, un príncipe de la tribu idumea (que había sido convertido por la fuerza al judaísmo por los asmoneos), considerado como un intruso por los tradicionalistas.

Herodes, el hijo de Antípatro, aprendió a jugar el juego de los romanos aún mejor que su padre, y logró ser reconocido en el 43 a.C. como «rey» de Judea, que abarcaba Galilea, Perea y Samaria. El sumo sacerdocio se separó del gobierno temporal, y hubo una enorme resistencia religiosa al reinado de Herodes; a éste le tomó de hecho

varios años conquistar Jerusalén, y cuando finalmente lo logró, en 37 a.C., necesitó una guarnición romana para reforzar su autoridad. En 27 a.C. recibió del emperador Augusto el dominio sobre una serie de antiguas ciudades griegas en la costa y en el interior, y más tarde recibió un extenso territorio al este y noreste de Galilea incluyendo Gaulanítida, hoy los Altos de Golán. Este territorio estaba poco habitado, de modo que Herodes aprovechó la oportunidad para fundar nuevas ciudades allí, y así aliviar el exceso de población en el territorio de la patria, Judea. Los judíos que se asentaron en estas ciudades eran más leales a él que los de Judea, que siempre le consideraron como un extraño, más inclinado al helenismo que al judaísmo. Y de muchas formas desempeñó el papel de un monarca helenístico pagano. En territorio de Samaria fundó una nueva ciudad, Sebaste, y en la Torre Strato en la costa, fundó la nueva ciudad de Cesarea. De manera significativa, a ambas se les dieron nombres de —y contaban con— templos de miembros de la familia imperial. En Jerusalén se construyeron un teatro griego y un hipódromo. El griego era el idioma oficial de la administración. Los tutores griegos enseñaban en las casas reales. Por otro lado, para apaciguar el sentimiento judío, Herodes invirtió en una elaborada reconstrucción del Templo en Jerusalén. Gigantescos muros, uno de los cuales pervive aún como el Muro Occidental, o el Muro de los Lamentos, daban soporte a una gran terraza en la que se construyó el nuevo templo, a una escala dimensional y con una ornamentación sin precedentes. Los trabajos se iniciaron en 23 a.C. y no concluyeron hasta el año 64 d.C.

En la memoria de la primera y segunda generaciones posteriores, Herodes fue un intruso que trató a los judíos con desprecio, torturó a los fieles fariseos que se resistían a su actividad helenizante, e incluso asesinó a tres de sus propios hijos. A su muerte, el resentimiento se convirtió en resistencia activa en todo su reino. En Jerusalén, en la región de Judea, en Perea y en Galilea, se organizaron bandas de guerrillas en torno a figuras carismáticas que a los ojos de sus seguidores parecían encarnar los rasgos del tan esperado Mesías; hoy, dependiendo de nuestro punto de vista, les llamaríamos luchadores de la libertad o terroristas. Los disturbios provocaron la intervención militar del gobernador romano de Siria, Quintilio Varo, en dos ocasiones diferentes en 4 a.C. Sus campañas terminaron en Jerusalén con

la crucifixión de dos mil prisioneros judíos, lo que incrementó el legado general de resentimiento y resistencia que heredaron los sucesores de Herodes.

Según los Evangelios, Jesús nació poco antes de la muerte de Herodes, en el año 4 a.C.

En su testamento Herodes dejó su reino a sus tres hijos adultos supervivientes, y después de largas discusiones en Roma (en las que casi todos los miembros de la familia de Herodes se las ingeniaron para estar presentes y presentar su caso) el emperador Augusto ratificó este acuerdo. (Es posible que este hecho esté reflejado en la historia del rey que se fue de viaje en la parábola de las minas, Lc. 19:12-27). La parte sur, Judea y Samaria, sería gobernada por Arquelao, a quien se le concedió el título de etnarca. Galilea y Perea fueron asignadas al hermano de Arquelao, Herodes Antipas, al que se menciona a menudo en los Evangelios simplemente como Herodes. Al medio hermano de Arquelao, Filipo, se le dió la parte noreste del reino, las nuevas regiones que Herodes había recibido entre el 23 y 20 a.C. Tanto Antipas como Filipo recibieron el título de *tetrarca* («jefe de una cuarta parte»).

La tetrarquía de Filipo, que gobernó hasta su muerte en 34 d.C., abarcaba muchas ciudades griegas, e incluso los judíos que en ellas vivían estaban relativamente satisfechos con la familia Herodiana. Como resultado, el gobierno de Filipo fue tranquilo. Reconstruyó la aldea pesquera de Betsaida en el extremo noreste del Mar de Galilea (Mc. 6:45; Lc. 9:10) como ciudad helenística llamada Julia, en honor de la hija de Augusto, y más arriba en el norte, sustituyó Paneión por la nueva ciudad helenística llamada Cesarea de Filipo (Mt. 16:13 y paralelos).

Herodes Antipas gobernó Galilea como tetrarca hasta que el emperador Gayo le depuso en 39 d.C., bajo su mandato vivieron, pues, Jesús de Nazaret y Juan el Bautista. Antipas llama poderosamente nuestra atención en los Evangelios por la ejecución de Juan, quien públicamente había armado un gran alboroto por su matrimonio con Herodías, un matrimonio que violaba dos leyes judías (Mt. 14:1-11; Lc. 3:19-20). La versión de Marcos (6:17-27) nos da una breve visión de la vida en la corte de Antipas, poblada de cortesanas, oficiales militares, hombres destacados, una reina cómplice e incluso una real

bailarina (Salomé, la hija de Herodías y esposa de Filipo). La despreocupación con la que Antipas empleaba las propiedades judías se muestra también en la nueva ciudad capital que construyó en el Mar de Galilea. Aunque llamada Tiberiades, en honor del emperador que reinó del 14 al 37 d.C., pretendía que fuese más una ciudad judía que una gentil. Pero durante la construcción se descubrió un viejo cementerio dentro de los límites de la ciudad, lo que la hacía inadecuada para ser habitada a los ojos de los ortodoxos. Herodes siguió con la construcción, mas sólo logró convencer a un ínfimo número de judíos a ir a vivir allí.

El sucesor menos satisfecho de Herodes fue Arquelao (Mt. 2:22), quien encontró oposición política desde el principio de su reinado. No contamos con una información bien detallada, pero antes del 6 d.C., samaritanos y judíos se unieron en una embajada a Roma que logró convencer a Augusto para que depusiese a Arquelao y le exiliase a las Galias.

El territorio de Arquelao fue anexado al imperio romano como provincia imperial bajo el control de un prefecto del rango ecuestre. El gobernador de Siria, provincia mucho más importante, ejercía un control de vigilancia y de vez en cuando intervenía en asuntos de Judea. A saber, cuando la provincia de Judea se estaba organizando, Cirino, el gobernador de Siria realizó un censo general de la nueva provincia, que es probablemente el que se menciona en la historia de la natividad de Jesús contada por Lucas (2:2).[2] Como resultado, la obligación del pago de un impuesto per capita sobre la población, al que Mateo (22:15-22) y Marcos (12:14-17) se refieren con la palabra latina *census*; Lucas (20:21-26) usa el término griego tributo. El centro administrativo de la provincia de Judea se hallaba en la costa mediterránea de Cesárea, la ciudad helenística de Herodes, donde el gobernador disponía de un número reducido de tropas. En Jerusalén, el Sanedrín funcionaba como el senado provincial, sus miembros, procedentes de encumbradas familias, seguían el modelo provincial. El

2. A.N. Sherwin-White, *Sociedad Romana y Ley Romana en el Nuevo Testamento* (Oxford University Press, 1963) pp. 162-171; E. Mary Smalwood, *Los Judíos bajo Dominación Romana* (E.J. Brill, 1976), pp. 568-571; Emil Schürer, *Historia del Pueblo Judío*, rev. por G. Vermes et al. (T. & T. Clark, 1979), pp. 399-427.

oficial que presidía era el sumo sacerdote, que al principio fue Anás (del 6 al 15 d.C.); aún cuando el cargo se transfiriera a otros, el sumo sacerdote seguía siendo la persona política más importante en Judea después del gobernador (Mt. 26:3; Lc. 3:2; Jn. 18:24; Hch. 4:5-6).

La política oficial de los romanos era escrupulosa en el mantenimiento de la autonomía judía en asuntos religiosos y en permitir a los judíos de todo el mundo pagar el impuesto anual de medio siclo para el sostenimiento del Templo. Los judíos estaban exentos del requisito habitual de participar en el culto imperial. En vez de ello, se ofrecían sacrificios (dos corderos y un toro) todos los días en el Templo por el emperador.

De muchas formas, el gobierno romano era suave, pero ciertos incidentes herían la sensibilidad de los tradicionalistas judíos que recordaban el gran poder independiente de los asmoneos y que habían contemplado tantas humillaciones en acuerdos administrativos. Por ejemplo, las vestiduras usadas por el sumo sacerdote en las fiestas solemnes no estaban bajo su custodia, sino que se guardaban en la fortaleza Antonia, vigiladas por soldados romanos. El censo de Cirino fue de por sí causa de gran resentimiento, que cristalizó en torno a una figura carismática de Galilea llamado Judas (Hch. 5:37), cuyos seguidores fueron más tarde conocidos en años subsiguientes como Zelotas.

Ninguno de los gobernadores romanos de Judea entre 6 y 66 d.C. parece haber destacado por su tacto. Sabemos bastante sobre Poncio Pilatos, gobernador del 26 al 36; dada la naturaleza de nuestras fuentes, lo que conocemos son sus pugnas con los oponentes al gobierno romano. Al principio de su mandato, por ejemplo, instaló una nueva unidad como guarnición de la fortaleza Antonia en Jerusalén. La nueva unidad, al contrario que cualquiera de sus predecesoras, se identificaba por estandartes que portaban medallones con la efigie del emperador. Esto pareció una afrenta deliberada a la prohibición judía de ídolos. Posteriormente, para financiar un nuevo acueducto en Jerusalén, Pilatos se apropió del dinero del tesoro del templo, una violación, tanto de la ley romana como de la judía. En otro episodio, instaló escudos con la inscripción de su propio nombre y el del emperador Tiberio en los muros del palacio de Herodes, su propia residencia en Jerusalén. En todos estos incidentes, Pilato se vió obligado a rectificar, gene-

ralmente por la amenaza o realidad de la violencia judía. Las maniobras diplomáticas jugaban también su papel. Sejano, jefe consejero del emperador Tiberio (14-37 d.C.), parece haber fomentado una conducta anti-judía en todo el imperio; después de que Sejano fue condenado por traición en el año 31 d.C., Tiberio debió ser aparentemente más condescendiente con los deseos de las autoridades judías locales en el Sanedrín. Por lo tanto, en defensa de su posición, Pilato tuvo que proceder con cautela en su trato con el sumo sacerdote y sus colegas. Esto puede explicar su conducta en el juicio de Jesús. También puede explicar el papel de Barrabás, que bien pudo haber sido un Zelota; de ser así, sus actividades terroristas le habrían llevado a su arresto (Mc. 15:7).

Pilatos fue sustituido como prefecto en el 36 d.C., y Vitelio, el gobernador de Siria, intentó pacificar a los judíos por una serie de actos conciliatorios que incluían el devolver al sumo sacerdote la custodia de las solemnes vestiduras.

El reinado del emperador Gayo (37-41 d.C.), de sobrenombre Calígula, estuvo marcado por su tentativa de abolir el culto judío en Jerusalén y erigir una estatua de sí mismo para ser adorado en el Monte del Templo. Esto fue en venganza de un episodio en Jamnia, donde los judíos habían atacado y profanado un nuevo altar que los griegos habitantes del lugar habían levantado en honor del culto imperial. El emperador fue asesinado antes de que su proyecto se realizara. Uno de los que, con argumentos y alegatos, obstaculizó el plan fue Agripa I, nieto de Herodes el Grande. Había crecido en Roma y se había hecho buen amigo de Gayo al igual que de Claudio, que sucedió a Gayo como emperador y reinó del 41 al 54 d.C.

Para calmar las tensiones que surgieron en Judea, Claudio designó a Agripa como rey: desde el 41 d.C. hasta su muerte en el 44, gobernó Galilea, Perea y Judea. Existió de nuevo un reino independiente bajo la casa real de Herodes que podía reclamar al menos una cierta legitimidad a los ojos de los judíos. Dentro de su reino, Agripa, cuya abuela fue miembro de la dinastía asmonea, se presentó como un judío devoto y piadoso. Observaba las fiestas, ofrecía sacrificios diarios y hacía valer el dominio del judaísmo farisaico sobre sectas disidentes ejecutando y poniendo en prisión a los jefes de las comunidades cristianas en Jerusalén (Hch. 12:1-19). Por otro lado, su educación romana

le había conferido de manera decisiva inclinaciones en pro de lo romano y un gusto helenístico. Prefería vivir en la ciudad griega de Cesarea más que en Jerusalén, sus monedas tenían su efigie y celebraba un festival del culto imperial cuando sufrió un ataque de apendicitis y murió con grandes dolores - víctima, decían los piadosos, de la divina retribución por permitir que la multitud le saludara en términos dignos del culto imperante de los reyes helenísticos.

Cuando Agripa I murió, una vez más el emperador convirtió Judea en una provincia romana, haciendo así más sólido el control romano, pero frustrando las esperanzas nacionalistas judías. Ésta era la tercera vez en poco tiempo que un reino judío era suplantado por la administración romana -en el año 63 a.C., en el 6 d.C. y ahora en el 44. Los incidentes de falta de sensibilidad romana propiciaban el sentido de desencanto: El primer gobernador romano, ahora llamado procurador, intentó recuperar la custodia de las vestiduras del sumo sacerdote; bajo Cumano, procurador del 48 al 52, un soldado en un puesto de guardia se exhibió de manera indecorosa ante la multitud el día de la Pascua; y cuando un grupo de peregrinos judíos de Galilea fueron asaltados por bandidos samaritanos, las autoridades no movieron un solo dedo. El movimiento Zelota incrementó en número y eficacia sus ataques terroristas, amenazando con la muerte a cualquier judío que colaborara con las autoridades romanas. Una incursión surgió del desierto y casi logra ocupar Jerusalén; era liderada por un zelota llamado «el egipcio», que aún era buscado por las autoridades en el tiempo en que Pablo fue arrestado (Hch. 21:38). Las autoridades religiosas y políticas del Sanedrín aprovecharon el malestar para sus propios fines, arruinando a sus oponentes en toda ocasión y persiguiendo a los disidentes, por ejemplo, a los cristianos. Aparecieron líderes carismáticos en muchas partes de la provincia, dando pábulo a las esperanzas de una rápida liberación del dominio romano con sermones proféticos y literatura apocalíptica que predecía que los judíos vencerían con un Mesías que estaba a punto de llegar. Los romanos reaccionaron con fuertes medidas, ejecutando a los terroristas y arrestando a las multitudes que se congregaban en los sermones de los «profetas» y «Mesías». Dos de los procuradores de este período aparecen en la narrativa del Nuevo Testamento: Félix (52-60 d.C.) se casó con Drusila, la hija de Agripa I (Hch. 24:24), bajo cuyo mandato el juicio de Pablo se

prolongó interminablemente y duró dos años (Hch. 24:27), y Porcio Festo (60-62 d.C.) quiso acelerar el caso de Pablo y después de consultar a Agripa II, hermano de Drusila y gobernador de un pequeño reino cliente asentado en la antigua tetrarquía de Filipo, accedió a la petición de Pablo de ser enviado a Roma para juicio (Hch. 24:27 a 26:32).

Las Guerras Judías y sus Consecuencias

El progresivo deterioro de la ley y el orden en la provincia de Judea condujo a una total rebelión contra la autoridad de Roma en 66 d.C. Una disputa entre griegos y judíos en Cesarea provocó una poco compasiva demostración de fuerza por parte de Gesio Floro, el procurador. Los zelotas reaccionaron tomando la fortaleza que Herodes había construído en Masada y masacrando a la guarnición romana. El cuerpo sacerdotal en Jerusalén se unió a la rebelión interrumpiendo los sacrificios por el emperador, lo que significó una declaración de guerra contra el imperio romano. El imperio romano reaccionó enviando a Vespasiano y a su hijo Tito contra la provincia rebelde. A mitad del 68 d.C. sus ejércitos habían recuperado el control de todo el territorio excepto de la parte oriental de Judea. La muerte del emperador Nerón interrumpió la campaña romana, y empezó una guerra civil en Roma que se prolongó durante un año. El vencedor fue el mismo Vespasiano, el nuevo emperador.

Tito continuó la guerra. Sitió a Jerusalén durante todo un año y finalmente tomó por asalto el Monte del Templo a mediados del 70. Entró en el Santo de los Santos, y se llevó a Roma todos los implementos sagrados como prendas de su victoria, incendiando después el Templo mismo. Fue necesario otro mes para extirpar el último reducto de resistencia dentro de la ciudad, y después Tito ordenó la destrucción de los muros de la ciudad y el recinto del Templo. Continuaron las operaciones de limpieza contra las fortalezas ocupadas por los zelotas. La última en caer, en 73 d.C., fue Masada.

Los romanos tomaron medidas enérgicas para garantizar la tranquilidad en Judea en los años posteriores al 70 d.C. El puesto de gobernador fue elevado a la categoría de legado imperial y fue otorgado

a individuos bien cualificados y con experiencia en administración provincial. También la guarnición militar fue reforzada, y una legión completa de soldados profesionales se estacionó en Jerusalén, lugar con más probabilidades de problemas futuros. Se mantuvo una severa vigilancia para interceptar a posibles Mesías antes de que lograran tener influencia, y los descendientes de la casa de David fueron sometidos a un especial escrutinio y persecución.[3]

La destrucción del Templo y la eliminación del sacerdocio y el Sanedrín representaron una coyuntura catastrófica en la historia judía. Los sacrificios que mandaban los libros de la Torah ya no podían efectuarse: sólo podían mantenerse en la memoria del pueblo judío. La vieja costumbre, tolerada por los romanos, de pagar el impuesto anual de medio siclo por persona para el mantenimiento del culto del templo en Jerusalén no tenía ya ningún sentido, pero los romanos exigieron a todos los judíos en todo el imperio el pago de la cantidad equivalente, dos dracmas, para el sostenimiento del culto a Júpiter, que había derrotado a Yavé y a su pueblo. Para hacer frente a lo que había ocurrido, algunos judíos, como los fariseos, lucharon por mantener la memoria de las viejas tradiciones y adaptarlas a las nuevas circunstancias. Otros, como los zelotas, se reconfortaban en la espera de un Mesías que restauraría a los judíos en el poder. Ambos buscaban y esperaban la total restitución del culto sacerdotal en Jerusalén.

Entre 115 y 117 d.C., tanto las fuentes romanas como las judías nos hablan de un malestar general entre los judíos de Cirene, Egipto y Chipre. En respuesta a las promesas de auto-proclamados mesías, estos judíos se levantaron violentamente contra sus vecinos gentiles y contra las autoridades. También es posible que haya habido algún levantamiento similar en este tiempo en Palestina, pero no contamos con evidencia directa de ello.[4] En lugar de ello, tenemos noticias de la rebelión que estalló en 132 d.C. dirigida por Simon bar-Kosiba, una figura mesiánica llamado por sus seguidores Bar Kokhba («Hijo de la Estrella»), y más tarde Bar-Kozeba («Hijo de la Mentira») por los rabinos resentidos. El estallido pudo perfectamente desencadenarse

3. Smallwood, *Los Judíos bajo el Dominio Romano*, pp. 351-352.
4. Ibid., pp. 421-427.

por el edicto del emperador Adriano sobre la circuncisión, que significaba la prohibición de la práctica de la religión judía, aún cuando esa no fuese la intención de Adriano. Los cristianos de Palestina se habrían resistido a la declaración de Bar Kokhba de ser el Mesías y probablemente no se unieron a la rebelión. No obstante, nuevos documentos recientemente descubiertos en las cuevas utilizadas como escondites por los rebeldes parecen demostrar que algunos gentiles se unieron a los judíos en la resistencia y que Bar Kokhba fue proclamado «*nasi* («príncipe») de Israel».[5] Los romanos enviaron algunos de sus mejores jefes con ocho legiones, y antes del 135 d.C. la rebelión había sido sofocada, los rebeldes fueron obligados por hambre a someterse en las cuevas de las colinas de Judea y sus sobrevivientes crucificados por cientos. La expectativa de que el Mesías vendría pronto se hizo añicos. La ciudad de Jerusalén fue reconstruida como ciudad helenística, llamada Elia Capitolina en honor de la familia del emperador. Un templo de Zeus coronaba el Monte del Templo, y a los judíos se les prohibió incluso entrar en la ciudad.

LEY ROMANA Y LEY LOCAL

Ciudadanía

A medida que el imperio crecía y la autoridad romana se extendía por todo el mundo mediterráneo, uno de los medios empleados por los romanos para recompensar y autodotarse de la lealtad del pueblo dominado por ellos, fue la concesión de ciudadanía romana. Ésta implicaba la responsabilidad de servicio en las legiones del ejército, pero también significaba el privilegio de votar en las asambleas populares romanas, la total protección de la ley romana, y la exención del pago de la mayor parte de los impuestos.

La ciudadanía romana podía obtenerse de varias maneras. La más sencilla era haber nacido de un padre romano. Otra, ser ciudadano de una ciudad extranjera a la que se le hubiese otorgado el sufragio general

---

5. Yigael Yadin, *Bar Kokhba* (Random House, 1971), pp. 172-183.

de Roma. A veces se concedía la ciudadanía a la clase aristocrática gobernante de determinada ciudad provincial, o algunos de forma personal la recibían directamente del emperador, del Senado, o de un general de campo, como recompensa a un fiel servicio. Dicha ciudadanía era —naturalmente— heredada por los hijos. Las legiones regulares del ejército se reservaban para los ciudadanos; los soldados no ciudadanos servían como «auxiliares»; cuando se les relevaba con honor, en general después de alrededor de veinticinco años de servicio, recibían la ciudadanía romana, que podía también ser trasmitida a los hijos. Finalmente, los esclavos libertados por sus amos ciudadanos, recibían también derechos limitados de ciudadanía; a los hijos nacidos después de la emancipación se les consideraba ciudadanos plenos.

Aunque en época tan tardía como el primer siglo a.C. los juristas como Cicerón se preocupaban de la imposibilidad de ser a la vez ciudadano romano y ciudadano de otra municipalidad, pero estos escrúpulos se disiparon en la época del Principado. Pablo, por ejemplo, podía afirmar ser a la vez ciudadano de Tarso, «ciudad no oscura» (Hch. 21:39), y de Roma (Hch. 22:25-28).

En el imperio romano, todo entraba en la jurisdicción de las autoridades romanas. Las únicas excepciones eran las ciudades con tratados especiales que especificaban autonomía de jurisdicción. Dependiendo del tratado, los ciudadanos romanos de esas ciudades autónomas podrían o no someterse a las autoridades locales; generalmente no lo hacían. Los nativos que habían adquirido la ciudadanía romana gozaban de la misma posición social que cualquier ciudadano romano, aunque según un decreto de Augusto, tenían que seguir contribuyendo al bienestar y mantenimiento de su ciudad natal, incluso después de haber recibido la ciudadanía romana. Tanto los ciudadanos romanos como los de ciudades libres podían elegir ser juzgados por tribunales locales o por los tribunales romanos, los del gobernador o los del emperador. Los habitantes del oriente griego que no eran ciudadanos romanos se sometían normalmente a las leyes locales dondequiera que estuviesen.

En Roma, los romanos se sometían a las viejas leyes republicanas y a los tribunales y penalizaciones en ella contenidas. Los casos en los que estuviesen implicados romanos y extranjeros eran vistos ante un magistrado especial. Los ciudadanos romanos tenían siempre el

derecho de apelar a la sentencia capital: En la República, podían apelar sobre la cabeza de cualquier magistrado ante la asamblea soberana de ciudadanos; en el Principado, podían apelar al emperador. No sabemos si estas apelaciones eran siempre toleradas por los gobernadores provinciales, aunque nuestro caso mejor documentado es el de Pablo ante Festo, que apela al César *antes* de ser visto el caso. Festo concede la apelación, pero no es seguro que estuviese obligado a hacerlo; simplemente pudo haber querido desembarazarse de un caso problemático.[6]

Legislación y Jurisdicción

De acuerdo a los usos de la República Romana, que al menos en teoría legal siguieron siendo válidos a lo largo del primer y segundo siglos del Principado, una ley propiamente dicha (*lex*) sólo podía hacerse por la asamblea popular de ciudadanos de Roma. A comienzos del Principado, la nueva legislación siguió adoptando esta forma; iniciada, bien por el emperador o por el Senado, era formalmente aprobada por una de las asambleas de ciudadanos en Roma. Pero durante el primer siglo d.C., las asambleas de ciudadanos cayeron en el abandono, y los decretos del Senado (siempre en concierto con los deseos del emperador) asumieron la fuerza de la ley. Así también antes del siglo segundo, expresaban en efecto los pronunciamientos del emperador.

Las leyes que regulaban los actos criminales habían establecido tribunales distintos para ver juicios bajo categorías específicas: adulterio, falsificación, asesinato, soborno y traición. Estos propendían a ser los crímenes de los ricos y poderosos. Había otras clases de conducta que también requerían regulación, aún cuando no entraran en ninguna de las categorías «ordinarias» de la ley criminal. Para resolverlas, el magistrado correspondiente tenía el poder de determinar lo que era conducta legal o ilegal, y el castigo adecuado, según la opinión

6. Peter Garnsey, «La Lex Iulia y el Derecho de Apelación Bajo el Imperio», *Boletín de Estudios Romanos* 56 (1966), pp. 167-189.

de un consejo. En la ciudad de Roma, el magistrado en funciones era el prefecto de la ciudad, quien al principio de su designación emitía un edicto mencionando los principios por los que él y su consejo decidirían en tales casos «extraordinarios» -el procedimiento era conocido como *cognitio extraordinaria*. El emperador mismo, asistido por su propio consejo, veía también tales casos como tribunal de último recurso o, en casos serios tales como traición, de primer recurso.

En las provincias, el magistrado correpondiente era el gobernador. Como no había ninguna ley formal que definiera los cargos vistos en tales juicios y que especificara el castigo, un magistrado en la vista de tales cognitio extraordinaria tenía una gran libertad en la resolución del caso. Primero tenía que decidir si aceptaba o no el cargo, para determinar si consideraba o no la conducta alegada como crimen. Vemos este suceso en Corinto cuando Pablo fue arrastrado ante Anio Galión, procónsul de la provincia de Acaya (Hch. 18:12-17). Los jefes judíos acusaban a Pablo de «persuadir a la gente a adorar a Dios de una manera contraria a la ley». El procónsul decidió que se trataba de una discusión interna dentro de la comunidad judía y se negó a ver el caso. Esto también planteó un problema a Plinio el Joven, cuando era gobernador de Bitinia a comienzos del segundo siglo. En su correspondencia con el emperador Trajano (*Cartas 10.96*) manifiesta una gran confusión respecto a lo que constituye crimen: simplemente confesar el nombre de Cristo, o las acciones subversivas concomitantes de negarse a ofrecer incienso a la imagen del emperador, o las diversas acciones inmorales que se alegaban contra los cristianos en su provincia de Bitinia. Esto demuestra que no existía una legislación específica que prohibiese el cristianismo, pero da una idea de que todo el imperio se relacionaba ampliamente con cristianos a nivel personal. También ayuda a entender por qué la persecución de cristianos no era continua sino que ocurría sólo esporádicamente, en tiempos y lugares específicos. Trajano, y después Adriano, establecieron pautas confusas: los cristianos no debían ser acusados o perseguidos anónimamente, pero si se les acusaba y declaraba culpables de ser cristianos, debían ser castigados.[7]

---

7. W.H.C. Frend, *Martirio y Persecución en la Iglesia Primitiva* (New York university Press, 1967), pp. 162-169.

Dentro de una provincia, el gobernador propendía a inmiscuirse sólo en casos más serios, que tuvieran que ver con el orden público. Los asuntos legales de menor importancia se dejaban en manos de los magistrados locales, quienes seguían observando los antiguos sistemas de cada ciudad o reino. Por tanto, en Judea, el sanedrín y el sumo sacerdote siguieron observando e imponiendo las leyes de Moisés contenidas en la Torah y podían esperar que las autoridades romanas reconocieran su derecho a hacerlo. En las ciudades griegas, la autoridad local de las leyes de una ciudad se limitaba a su propio territorio, un hecho del que Pablo y Bernabé y sus anfitriones toman ventaja viajando constantemente; cuando son llevados ante los magistrados en una ciudad como Tesalónica, pagan una fianza y se trasladan a otra ciudad como Berea, donde sus acusadores tienen que empezar de nuevo con otros magistrados y leyes (Hch. 17:5-10).

Hay ocasiones en las que los asuntos de jurisdicción no nos resultan claros y es posible que tampoco lo hayan sido para la gente involucrada. Por ejemplo, los estudiosos no han podido ponerse de acuerdo sobre si las autoridades judías en Jerusalén tenían el poder de ejecutar a criminales condenados. Lo hacen en el caso de Santiago y en el de Esteban, y esto ha hecho que P. Winter, E. Mary Smallwood, y otros afirmen que el Sanedrín podía pronunciar y ejecutar la sentencia de muerte.[8] En este sentido, los Evangelios se equivocan cuando dicen que los judíos fueron los verdaderos responsables de la muerte de Jesús; el hecho de que Pilatos ejecutara a Jesús significaría que el juicio fue un procedimiento romano basándose en el cargo de sedición. Por otro lado, A.N. Sherwin-White declara que todos los datos extraídos de otras fuentes del imperio indican que los tribunales locales no tenían jurisdicción para ejecutar a criminales, un deber que los romanos reservaban para sí mismos.[9] En su opinión, las autoridades judías pueden haber dicho: «Nosotros no podemos dar muerte a nadie» (Jn. 18:31), y en las ejecuciones de Esteban y Santiago se trata más bien de un tipo de linchamiento, y no de legítimas sentencias de muerte.

---

8. P. Winter, *Sobre el Juicio de Jesús* (Berlín, 1961) pp. 67-90; Smallwood, *Los Judíos bajo el Dominio Romano*, pp. 149-150.

9. Sherwin-White, *Sociedad Romana y Ley Romana*, pp. 32-43.

Este puede ser también el caso de la mujer sorprendida en adulterio (Jn. 8:1-11).

Todos los juicios del Nuevo Testamento ilustran un principio común de procedimiento en las leyes griega y romana, la falta de un acusador público. Al igual que en los casos civiles en los que la parte ofendida tenía que tomar la iniciativa contra el demandado, así en los procedimientos criminales un individuo tenía que emprender acción contra el acusado. Las fuerzas públicas policiales no suelen realizar el trabajo de un detective.

Policía

En todas las ciudades del imperio, las autoridades en general ejercían un poder policial a través de un comité de guardias reclutados localmente. Nunca eran terriblemente efectivos, excepto en Antioquía y Filipo, colonias romanas ambas. Antes del siglo segundo. el gobernador designaba comités locales de «vigilantes de la paz» en relación con crímenes graves y para mantener el orden en la región. En Jerusalén el sumo sacerdote tenía su propia fuerza policial, el Guardián del Templo, bajo el mando del capitán del Templo. Este fue el grupo que arrestó a Jesús (Jn. 18:3, 12) y a los apóstoles (Hch. 5:24-26) y se apostó en la tumba de Jesús para vigilarla (Mt. 27:65).

El gobernador romano también reforzó el orden público con tropas bajo su mando. En las provincias «imperiales», éstas incluían una o más legiones de 5.000 hombres cada una. En Judea hasta el año 66 d.C. el gobernador tenía que hacer su trabajo con sólo seis cohortes (entre las que aparentemente se hallaba la «cohorte itálica» de Hch. 10:1). Cada cohorte tenía de 500 a 600 hombres; un tribuno reclutado en la prestigiosa orden ecuestre estaba al mando (Jn. 18:12; Hch. 21:31-40; 25:23). Los centuriones eran oficiales no comisionados. responsables de 100 soldados (Mc. 15:39; Lc. 23:47; Hch. 10:1). Por lo general procedían de las filas, y algunos alcanzaban una posición especial desde la que les era posible acceder al rango ecuestre, una vez relevados. Los deberes de los soldados consistían, entre otros, en el control de las multitudes y la realización de ejecuciones (Jn. 19:1-37). Al comienzo del Principado, los nombramientos especiales se

otorgaban generalmente a un cuerpo policial militar de *speculatores*, uno de los que llevó a cabo la ejecución de Juan el Bautista (Mc. 6:27). Los deberes policiales como escoltar prisioneros también se asignaban a los soldados: así Julio, un centurión de la «cohorte Augusta» (Hch. 27:1) manda sobre un pequeño grupo de prisioneros. Seguramente muchos soldados obtenían suplementos de salario con actividades menos oficiales, como la simple extorsión; no hay razón para sospechar que los soldados gustaban al populacho, especialmente en una inquieta provincia como Judea.

Castigos

En la antigua ley civil romana, un acusado hallado culpable estaba expuesto a pagos monetarios o castigos de represalias que podían significar aún la muerte. Las multas y la muerte eran también los castigos más comunes decretados por las leyes criminales, aunque antes del final de la República, su vigencia fue descuidándose a tal grado que hubo un tiempo en el que un acusado podía voluntariamente exiliarse fuera de Italia y escapar de una ejecución.

Bajo el Principado, como hemos visto, los magistrados judiciales tenían una enorme cautela al decidir los castigos, y se empleaba una amplia y no especialmente consistente variedad de castigos. Incluso antes de un juicio, los sospechosos eran encarcelados y golpeados con látigo o garrote como parte del interrogatorio preliminar de la evidencia, el *coercitio*. Las penalizaciones impuestas después de ser hallado culpable variaban según el humor u opinión del magistrado y su consejo, la naturaleza del crimen, y las circunstancias atenuantes o agravantes. Una penalización relativamente indulgente era la multa. La prisión no era un castigo en sí mismo, sino simple detención, antes del juicio o de la ejecución de la sentencia. El equivalente a una larga encarcelación era el exilio, en el que el sentenciado, generalmente miembro de las clases superiores, era relegado a una isla o ciudad remota durante un período indefinido, con frecuencia de por vida. En casos más graves, o si el sentenciado era de un rango inferior, podía ser privado de su libertad, vendido como esclavo o condenado a trabajos forzados de por vida en las minas o en la arena de gladiadores.

Antes de ser enviado, el prisionero sentenciado era severamente golpeado con un *flagellum*, un atroz mayal con puntas provistas de trozos de acero o hueso. Esas palizas también precedían la mayor parte de las formas de castigo capital. Ciertas penas de muerte eran específicas para determinados crímenes: por ejemplo en Roma, a un parricida se le metía en un saco cerrado y cosido y era lanzado al río; a una virgen vestal que hubiese violado su voto de castidad se la enterraba viva, y a los sentenciados por otros crímenes diversos eran arrojados desde la roca Tarpeya. Distinguidos romanos y prisioneros de guerra eran eficazmente estrangulados en prisión o simplemente el emperador les ordenaba cometer suicidio. O bien, al prisionero condenado se le ataba desnudo a una estaca y se le azotaba con barras, se le vendaban los ojos, se le hacía arrodillarse, y se le decapitaba con un hacha (durante la República) o espada (en el Principado). Se efectuaban también ejecuciones más brutales y sádicas. La crucifixión se reservaba generalmente a los esclavos y particularmente a prisioneros de guerra violentos, aunque de vez en cuando se infligía a ciudadanos. La muerte en la cruz era lenta, pues el peso del condenado colgaba de sus brazos; se añadían al dolor los espasmos musculares, calambres e insectos, y la muerte sobrevenía por un paulatino ahogo. La rotura de piernas incrementaba el peso y aceleraba la muerte. Quemar en la hoguera fue originalmente un antiguo castigo romano como represalia para los incendiarios. Había, pues, una atroz conjunción entre los cristianos quemados por Nerón, a quienes acusó de prender fuego a Roma en el 64 d.C. Fue un castigo tan poco usual que hubo un sentimiento general de revulsión en toda la ciudad. Había menos repugnancia cuando los prisioneros eran condenados «a las bestias» en los espectáculos de gladiadores. Los condenados eran atados a estacas, y se soltaban en la arena a leones u otros animales salvajes para matarlos tan lenta o tan rápidamente como la suerte lo quisiese.

La ley judía era muy específica sobre la imposición de castigos. La Ley de Moisés establecía la flagelación para ciertos crímenes sexuales y dejaba que los jueces lo impusieran también para otras faltas, hasta un máximo de cuarenta azotes (Deut. 25:2-4). Para evitar cualquier posibilidad de violación de ese mandato, «cuarenta menos uno» se convirtió en un castigo normal aplicado por los tribunales judíos (2 Cor. 11:24). La forma tradicional de pena capital era la lapidación,

prescrita para la idolatría, brujería y adulterio. Como hemos visto, no se sabe con certeza si los romanos permitían a las autoridades judías aplicar la pena de muerte, aunque hubo un caso en que se sancionó un tipo de linchamiento legalizado: una inscripción en el Templo claramente advertía que cualquier gentil —incluyendo al ciudadano romano— que violara la zona sagrada se exponía a una muerte inmediata por lapidación.

2

Movilidad y Misión

En todo el Nuevo Testamento, la gente se mueve incesantemente. En el Evangelio de Lucas, por ejemplo, María hace tres viajes entre Galilea y Judea sólo en un año, aunque lleno de acontecimientos (Lc. 1:39-56; 2:1-5, 22-39). En el Evangelio de Juan, Jesús y sus discípulos van andando de Galilea a Jerusalén varias veces (ver p. ej. Juan 2:13; 5:1; 7:1-10). En los días posteriores a la resurrección, leemos sobre los viajes de Felipe a Samaria, Gaza y Cesarea (Hch. 8:5, 26, 40) y sobre las visitas de Pedro a Samaria, Lida, Jopa, Cesarea, Antioquía y posiblemente también a Corinto (Hch. 8:14; 9:35-39; 10:1-24; Gal. 2:11; 1 Cor. 1:12). Los viajes de Pablo se conocen mejor: a Antioquía, Chipre, Panfilia, Pisidia (Hch. 13 a 14); Tróada, Macedonia, Acaya, Éfeso (Hch. 15:41 a 21:17); Roma (Hch. 27:1 a 28:16); Arabia (Gal. 1:17); Creta (Tito 1:5); y varias veces a Jerusalén (Hch. 9:26; 11:29-30; 15:1-29, 21:17).

COMUNICACIONES

Carreteras

Un alto grado de movilidad era característico del imperio romano en el primer siglo, un tiempo en el que, en una amplia extensión de territorio, viajar era más fácil de lo que que nunca antes había sido. Las calzadas comunicaban a todas las provincias y ciudades del imperio. Las patrullas del ejército reducían los peligros de asaltantes. El poder romano mantuvo el mar libre de piratas. Un sistema de moneda era universalmente aceptado, y la unidad cultural helenística-romana

hacía posible que un viajero que hablara griego y latín fuese entendido en todas partes.

Las calzadas romanas estaban empedradas, para soportar el desgaste por botas de clavos y carros con pesados cargamentos. En los valles, las carreteras tendían a abrazar la ladera de la colina. Trepaban por los pasos montañosos en una serie de escarpados y estrechos caminos y cruzaban ríos por medio de vados y balsas, o puentes de madera o de piedra. La mayor parte de la gente iba a pie, pero los que podían permitírselo, montaban un burro, caballo o incluso un camello. Los ricos, como el eunuco etíope (Hch. 8:26-31) viajaban en carros o carrozas tiradas por mulas o caballos.

Para un viaje largo, uno llevaba consigo un saco con una o dos mudas de ropa y el dinero en una bolsa atada al cinturón o con una cuerda al cuello. Una vez en marcha, podía uno encontrarse con granjeros que salían al camino para vender productos o baratijas hechas a mano, pero los principales puntos conocidos entre ciudades eran las posadas y las estaciones, construídas para los mensajeros de la burocracia imperial. Las *Mansiones* («posadas») se encontraban ubicadas a intervalos de un día de viaje, a una distancia de veinticinco a treinta y cinco millas, dependiendo del terreno. Generalmente disponían de una serie de dormitorios y comedores, así como de cuadras con lo necesario para alimentar y cuidar de los animales. Había también a intervalos más cortos, de unas diez millas, las *mutationes*, unas estaciones más pequeñas, donde los correos oficiales podían cambiar caballos y donde los viajeros ordinarios podían encontrar algo qué comer y una cama. Las ciudades a lo largo del camino ofrecían una hospitalidad más completa - una serie de lugares donde comer, establecimientos de baños calientes, y alojamientos de muy diversos tipos, desde las villas lujosas convertidas en cómodos hoteles, hasta las posadas más baratas, con paredes llenas de graffiti y camas infestadas de chinches.

Esta forma de viajar suponía muchas incomodidades y peligros. Pablo, que los conocía por propia experiencia, menciona inundaciones, ladrones, naufragios, insomnios, hambre, sed y frío (2 Cor. 11:25-27). En el primer siglo, las principales carreteras estaban relativamente libres de asaltantes, pero en las más pequeñas de provincias políticamente inestables, era muy posible para un viajero ser atacado por

ladrones, como lo muestra la parábola del buen Samaritano (Lc. 10:29-37).

La forma más segura de viajar era confiar en la hospitalidad de amigos o de algún otro contacto personal. Una muy antigua tradición subraya la importancia de la hospitalidad, de las obligaciones compartidas de proporcionar alimento y techo a los visitantes, en la seguridad de que ellos harían otro tanto contigo si viajaras a su ciudad. Las clases altas se quedaban en las villas de parientes o socios, o incluso mantenían albergues a lo largo de los caminos por los que más frecuentemente viajaban. Las gentes más sencillas también se aprovechaban de sus amistades y conocidos cuando viajaban. Pablo, por ejemplo, se quedaba siempre que le era posible en casas privadas (Hch. 16:12-15; 17:5; 21:16; 28:7, 14; cf. Filemón 22).

Viajes por mar

Muchos preferían viajar por barco, porque era más rápido y con frecuencia más cómodo que un viaje por tierra. Durante el primero y el segundo siglos, el mejor servicio era el existente entre Alejandría y Roma, la ruta de los grandes barcos que transportaban cereales de Egipto. Cuando soplaban los vientos favorables del norte, el viaje desde el puerto de Roma a Alejandría podía tomar unos diez días como máximo, si bien la vuelta podía durar hasta dos meses. Cuando Pablo se hizo a la mar desde Palestina hacia Roma, cambió de barco en Myra en la costa sur de Asia Menor. El barco que tomó había salido en dirección al norte desde Alejandría en una ruta a Roma que evitaba los mares abiertos. Aparentemente era la estación muerta, pero el gran barco de cereales admitió 276 pasajeros (Hch 27:1-8).

Como todos los barcos se destinaban principalmente a carga, los pasajeros aportaban sus propios colchones, mantas, ropas, material de lavado, comida e implementos de cocina. El momento exacto de salida dependía de muchos factores, sin olvidar la presencia de buenos augurios, ya que los antiguos marineros eran supersticiosos. Debido a los auténticos peligros de la empresa, muy a menudo un viaje por mar podía ser una experiencia emocionalmente agotadora y tensa. La piratería —y todo lo inherente a ella: robo, violación, secuestro y ase-

sinato— significó un gran peligro durante el período clásico y helenístico, pero Pompeyo lo eliminó en el año 67 a.C. y la flota imperial siguió ofreciendo seguridad contra las incursiones piratas en los siglos primero y segundo. El gran e inevitable riesgo era el naufragio, bien por aguas poco profundas o por tormentas. El tiempo más seguro para navegar era entre mayo y octubre, pero aún entonces, el mal tiempo podía poner un barco en grave peligro. Cuando eso ocurría, se ofrecían fervientes oraciones a los dioses del mar, y todos los que estaban a bordo, tripulación y pasajeros, se ponían a trabajar (Hch. 27:19-38).

Escritura de Cartas

El modo más fácil de comunicarse a distancia, pequeña o grande, era por carta. Se desarrolló un formato común, que se seguía en las comunicaciones oficiales de reyes, edictos de consejos ciudadanos, notas entre asociados de negocios, cartas abiertas de consejo de oráculos o consejeros, y comunicaciones privadas entre amigos, amantes o parientes. Los retóricos incluso escribían libros a mano estableciendo normas para tipos específicos de cartas. Las cartas servían como medio de introducción y recomendación (2 Cor. 3:1-3; 3 Juan), transmitían noticias (2 Cor. 8:1-7), pedían favores (Rom. 16:1-2; Filemón), expresaban agradecimiento (Fil. 1:3-7; 4:10-14), y ofrecían aliento (1 Tesalonicenses) o consejo (Gálatas; I Corintios 7; 2 Corintios 8).[1]

Las clases altas dictaban cartas a secretarios —esclavos o libres. La gente ordinaria podía disponer de los escribas en las plazas públicas, quienes por una pequeña suma prepararían una carta en el formato adecuado. Los escritores de epístolas en el Nuevo Testamento empleaban secretarios (Rom. 16:22; I Pedro 5:12) aunque Pablo normalmente añadía una nota final de su propio puño (I Cor. 16:21; Gal. 6:11; Col. 4:18; 2 Tes. 3:17).

1. Nils A. Dahl, «Carta», *El Diccionario del Intérprete de la Biblia*, vol. supl. (Abingdon, 1976), pp. 538-541; Stanley K. Stowers, *La Escritura de Cartas en la Antiguedad Greco-Romana* (Biblioteca del Cristianismo Primitivo; Westminster Press - en preparación).

Los oficiales romanos usaban el *cursus publicus*, hombres a caballo estacionados por todo el sistema de caminos, para despachar comunicaciones oficiales. Las personas acaudaladas enviaban a sus propios esclavos, tal como vemos en la voluminosa correspondencia de Cicerón. Otros se valían de amigos (Rom. 16:1-2) o confiaban la carta a un extraño aprovechando que hacía el mismo trayecto.

El Viajero Oficial

Aquellos con derecho prioritario a las facilidades del sistema romano de caminos y las galeras navales eran los que estaban al servicio del gobierno: mensajeros que llevaban despachos oficiales, embajadores de ciudades o reinos clientes que entregaban peticiones, gobernadores que iban a sus provincias o se movían dentro de ellas para administrar justicia, soldados en traslado de un puesto a otro. Ocasionalmente, el mismo emperador, rodeado por un inmenso séquito, para dar la vuelta al mundo o dirigir el ejército a una batalla.

Otro grupo de viajeros era el de los hombres de negocios: exportadores, empresarios y sus agentes que viajaban para efectuar contratos y supervisar el embarque de mercancías. En escala más pequeña, los mercaderes itinerantes que viajaban de un lado a otro, comprando mercancías en un lugar y vendiéndolas en ciudades y pueblos allende los mares.

A algunos esclavos se les confiaban mensajes para sus señores o la supervisión de alguna empresa de negocios en su nombre. Es de suponerse que era algo común ver a un esclavo extranjero viajando, solo o con otros, en negocios de su señor. Así, un fugitivo como Onésimo (Filemón 10-18) no llamaría necesariamente la atención.

Otros viajeros eran los de compañías de actores en gira, conocidos como artistas dionisíacos; atletas o peregrinos religiosos que se dirigían a un gran festival en Delfos, Olimpia o Jerusalén, o al santuario de Asclepio para curarse, o a una feria local; los filósofos errantes, los cínicos, maestros y taumaturgos; o simplemente turistas que salían a conocer mundo.

Migración

No todos los viajes eran temporales. Algunos marchaban para siempre. Un modelo de migración permanente fue la colonia, en la que un grupo de residentes de una ciudad salía para fundar una nueva, para ser el núcleo de una nueva élite de ciudadanos y ocuparse en actividades relacionadas con la agricultura, el comercio y (en general) la política de una ciudad independiente.

Otro modelo lo constituían hombres y mujeres que salían de una ciudad para vivir, generalmente como extranjeros no ciudadanos, en alguna ciudad establecida. Tales emigrantes eran a menudo comerciantes y artesanos, ejemplificados en los fabricantes de tiendas Priscila y Aquila, cuyos movimientos pueden seguirse en el Nuevo Testamento. Aquila, el marido, era un judío de Ponto, al norte de Asia Menor, pero él y Priscila ya se habían mudado a Roma antes del reinado de Claudio, pues estaban entre los judíos que él expulsó de la ciudad. Se mudaron a Corinto, en donde Pablo, también fabricante de tiendas, permaneció con ellos. Cuando Pablo se fue a Siria, Priscila y Aquila fueron con él hasta Éfeso, donde pronto se convirtieron en jefes de la comunidad cristiana y probablemente siguieron con su negocio (Hch. 18:1-3, 18-28; Rom. 16:3; I Cor. 16:19). Cuando, más tarde, Pablo escribió a la comunidad en Roma, de nuevo estaban allí y eran anfitriones de otra iglesia doméstica, al igual que lo hicieron en Éfeso (Rom. 16:5).

Normalmente, esos artesanos y comerciantes vivían bajo las leyes y costumbres de la ciudad anfitriona, con responsabilidades y privilegios específicos de acuerdo con la situación de cada uno. Se organizaban y reunían regularmente por negocios y para celebrar su patrimonio común. En algunos casos era conveniente para las autoridades políticas reconocer tal comunidad de extranjeros como una entidad autónoma, conocida en griego como una *politeuma* (cf. Fil. 3:20). Como tal, el grupo podía disfrutar de un cierto grado de independencia social, aunque evidentemente sometidos siempre al control político general del estado.[2]

---

2. H. Stuart Jones, «Claudio y la Cuestión Judía en Alejandría», *Boletín de Estudios Romanos* 16 (1926), pp. 27-28.

EL MOVIMIENTO DE LAS RELIGIONES

La Recepción de Nuevos Cultos

Hacia finales del siglo tercero d.C., en Delos, la isla sagrada de Apolo, en medio del mar Egeo, un hombre llamado Apolonio, el nieto de un inmigrante egipcio, compró un trozo de terreno en una zona residencial exclusiva, la limpió de los desperdicios que se habían acumulado allí desde hacía muchos años, y se dispuso a construir un santuario para Sarapis, un dios egipcio que era popular entre los griegos de Alejandría. La estatua del dios había sido traída a Delos dos generaciones antes por el abuelo de Apolonio, quien había pertenecido en Egipto a una familia sacerdotal menor. En esa primera generación, la estatua estuvo instalada en un pequeño santuario privado en el alojamiento alquilado del sacerdote, y cuando murió, su hijo asumió los deberes sacerdotales, añadiendo una estatua de sí mismo al decorado religioso del pequeño altar doméstico. Después de su muerte, Apolonio tuvo una visión del dios durante el sueño, y le ordenó que buscase un lugar adecuado y construyese un santuario.

A los esfuerzos de Apolonio se opusieron varios miembros de la sociedad délica, quizás basados en que él no debía introducir públicamente cultos ajenos en la isla sagrada de Apolo, quizás porque no tenía derecho a tener una propiedad, o que el santuario que estaba construyendo de alguna forma violaba las condiciones de su contrato de compra. En cualquier caso, tuvo lugar una vista en la que los acusadores se quedaron sin habla, el dios y su sacerdote fueron reivindicados, y se construyó el santuario. Apolonio erigió una columna en la que inscribió un relato en prosa de lo que había sucedido, junto con un poema, encargado para la ocasión, cantando las alabanzas de Serapis en un verso convenientemente solemne. Una generación después de que el santuario fuese construído, se organizaron otras dos sociedades de culto en honor de los dioses egipcios. Antes de terminar el año 180 a.C., este culto fue reconocido por el estado como un culto délico oficial.

El culto de Serapis en Delos está especialmente bien documentado, pues los tres santuarios han sido excavados, junto con un gran número de inscripciones. Es un caso aislado, y con todo, muchos de sus rasgos

son característicos del modo en el que se extendieron los cultos paganos en el mundo antiguo. Cuando los comerciantes u otros emigrantes de Oriente llegaban a las antiguas ciudades del mundo griego, traían con ellos sus dioses nativos y ceremonias. Entonces los adoraban a título particular o en compañía de otros coterráneos que vivían en el mismo lugar. Otros cultos se extendieron por los colonizadores o los soldados, quienes levantaban altares a dioses oficiales del estado o extranjeros que encontraban en el camino.[3]

Los hombres santos por profesión también estaban presentes en la literatura clásica, vagando por todas partes e introduciendo nuevos cultos. Las fuentes generalmente les describen como charlatanes, buhoneros de la religión, trabajando en la susceptibilidades de sus audiencias para esquilmarles dinero y comida. Una descripción poco lisonjera de esta clase se ha conservado para nosotros en un ensayo de Luciano en el siglo segundo d.C. Encontramos aquí a Alejandro de Abunoteico, que viajaba extensamente por toda la parte occidental de Asia Menor, predicando las bendiciones de Asclepio y apoyando sus afirmaciones como hombre prodigioso estableciendo un oráculo móvil que se especializaba en milagros falsos; decía, por ejemplo, que el dios «hacía predicciones, descubría a esclavos fugitivos, detectaba a los ladrones y rateros, hacía excavar tesoros, curaba a los enfermos, y en algunos casos resucitaba a los muertos» (Luciano, *Alejandro el Falso Profeta* 24).

Los milagros de curación eran característicos del culto de Asclepio y de cierta clase de hombres santos, incluyendo al emperador Vespasiano, quien curó a un ciego cuando visitaba Alejandría. La noticia de semejantes milagros se extendía por contacto personal y también por recitados escritos y orales —llamados aretalogías— de las bendiciones del dios. Los hechos de nuevos y antiguos dioses también se publicaban a través de pintorescas ceremonias tales como procesiones y sacrificios, que atraían la atención en las calles de la ciudad.

Los fundadores de la mayor parte de los cultos importados eran inmigrantes o descendientes de inmigrantes, que captaban nuevos

3. Ramsay MacMullen, *Paganismo en el Imperio Romano* (Yale University Press, 1981), pp. 109-110; Helmut Engelmann *La Aretalogía Délica de Serapis*, tr. por Ewald Osers (E.J. Brill, 1975).

adeptos mediante diversos medios de propaganda religiosa. No obstante, la propaganda rara vez era agresiva. Los seguidores potenciales podían venir y leer los testimonios o bien observar las procesiones, pero la iniciativa de unirse al culto radicaba en ellos como individuos. Una vez afiliados, participaban por lo general en ritos y ceremonias y hacían algún tipo de contribución financiera, pero una sincera conversión, en el sentido de una devoción exclusiva al dios del culto, normalmente no se esperaba. Los dioses del paganismo no eran dioses celosos.

Lugares de Encuentro

En el caso de Serapis en Delos, la estatua del dios se instaló en una casa privada y se mantuvo casi como un culto particular o familiar. De forma similar, cuando varios mercaderes de Chipre se encontraban en la ciudad portuaria de Atenas, o exportadores de Beritus se reunían para promover sus intereses comunes en el puerto italiano de Puteoli, erigieron un altar a su dios o dioses ancestrales en locales alquilados o comprados.[4]

Casi siempre estos altares tenían por objeto recordar la patria a los devotos; los rituales tradicionales se continuaban, quizás se hacía venir a un sacerdote del país de origen, las líneas arquitectónicas y las estatuas se hacían eco de las tradiciones culturales particulares. No obstante, no parece haber habido ninguna uniformidad estricta, y cada sociedad de culto tenía una gran autonomía. Los títulos jerárquicos eran a veces los del culto y cultos paralelos del mismo dios en otros lugares, pero los títulos eran con frecuencia los de la comunidad local. En una generación o dos, había una tendencia en estos santuarios a asumir los rasgos ordinarios de los santuarios griegos o romanos en las ciudades en las que se hallaban. Al igual que con cualquier grupo de una ciudad greco-romana, había un importante papel para el patrono, un miembro acaudalado del grupo, quizás el fundador o uno de sus descendientes.

4. MacMullen, *Paganismo*, pp. 3-4.

La lealtad hacia un culto de ese tipo podía ofrecer un especial sentido para la vida de un individuo, una oportunidad de donar tiempo, atención y dinero. Puesto que la mayoría de los miembros se reunían a intervalos regulares para rendir homenaje a su dios con sacrificios y una comida en común, ofrecían algún sentido de pertenencia y especialidad dentro de un mundo vasto e impersonal. Algunos de estos cultos ofrecían a sus seguidores un conocimiento especializado e incluso secreto, junto con la promesa de salvación de ciertos males del mundo, y en consecuencia ponían barreras entre ellos mismos y la gran sociedad exterior. Pero tales barreras no eran absolutas, pues estos cultos paganos mantenían valores y sistemas de fe en común con la sociedad pagana de las ciudades y el imperio.

Sincretismo

El ritmo acelerado de contacto entre los pueblos y culturas produjo la mutua influencia y la entremezcla que los historiadores llaman «sincretismo». El sincretismo puede percibirse como un fenómeno cultural general, la adopción de algunas de las costumbres y modos de pensamiento de un grupo social por otro, o puede tratarse de un fenómeno específicamente religioso.

La gente tendía a pensar en los dioses de otras naciones como similares o idénticos a los que ya conocían en su patria. Así los griegos consideraban al dios egipcio Osiris como idéntico a su propio Dioniso. En el imperio romano, los nativos del norte de Africa rendían homenaje a su dios tradicional Baal, pero usaban el nombre romano Saturno, porque era el equivalente generalmente aceptado y parecía más apropiado en una inscripción escrita en Latín. (La tendencia también apareció en la misma Jerusalén, durante el movimiento helenizante bajo Antíoco IV, cuando Yavé fue identificado con Zeus). En sentido comparativo, el sincretismo era la tendencia para un dios de acumular atributos de otros dioses, de forma que se llegó a considerar que Isis incorporaba en sí misma las divinas cualidades de Afrodita, Deméter, Atena, y muchas otras, adoptando la apariencia de una sola divinidad que incluía a todas las demás. En Egipto, por ejemplo, durante milenios los teólogos se inclinaron a interpretar diferentes dioses por separado

como manifestaciones de una sola deidad máxima; los teólogos greco-romanos, basándose en sus fuentes orientales, también identificaban a varios dioses en un solo dios máximo, expresado en las exclamaciones populares como «Zeus Hades Helio Dioniso es uno», o «Zeus Serapis es uno».[5]

Las formas de este sincretismo pagano nos ayudan a evaluar el grado en el que aquellos que participaban en estos cultos se incorporaban en la sociedad de la ciudad greco-romana. Compartían con la gran cultura la idea de que el mundo entero estaba controlado por poderes divinos, que se manifestaban de muy diversas maneras, pero compartían atributos y personalidades comunes.

Actitudes de las Autoridades

Normalmente, estas clases de cultos no suponían ninguna amenaza para el orden establecido de una ciudad o reino griego, o para el imperio romano. Consiguientemente, el orden establecido se acomodaba e incluso fomentaba su práctica. Era en general bueno mantener a todos los dioses bien inclinados y favorablemente dispuestos hacia el estado.

Esto era válido también para dioses ajenos y exóticos. La Gran Madre de Frigia, por ejemplo, era servida por sacerdotes que se habían castrado a sí mismos, y por tanto la República Romana no permitió que sus ciudadanos fuesen iniciados; por otro lado, admitió a la diosa en Roma en el año 204 a.C., le dió un santuario en un destacado lugar central, y celebró oficialmente su festividad. Cuando las autoridades romanas prohibieron o restringieron la práctica de ciertos cultos extranjeros (como el de Dioniso en el siglo segundo a.C., o el de los Druídas), lo hizo basándose en que ellos representaban cierta amenaza para el orden público.

---

5. MacMullen, *Paganismo*, pp. 90-94; John Ferguson, *Las Religiones del Imperio Romano* (Cornell University Press, 1970), pp. 211-243.

Sectas Filosóficas

Si definimos «conversión» de alguna manera que suponga un cambio en la vida y actitudes, y una lealtad a algún sistema de fe considerablemente distinto a los que predominan en una sociedad, sólo hallaremos unos pocos ejemplos en el paganismo griego. Remontándonos al siglo sexto a.C., los predicadores órficos iban de un lado a otro en Grecia citando literatura sagrada, ofreciendo purificaciones y dando ejemplo de una forma ascética de vivir. Por el mismo tiempo se organizaron los pitagóricos, vinculados por un secreto conocimiento de la naturaleza del universo y por una peculiar vida disciplinada. Las doctrinas pitagóricas, enseñadas en grupos reducidos, parecen haber disfrutado de gran popularidad en el siglo primero a.C. y en el primero d.C.[6]

Por su parte, las enseñanzas filosóficas recomendaban a menudo una reorientación seria de la vida espiritual y moral. Las doctrinas de cínicos, estoicos y epicúreos eran bien conocidas, al menos a grandes rasgos, por todo el mundo greco-romano. Los cínicos hacían sus inconfundibles arengas en las esquinas y en las plazas. Se comprometían en serios intentos de convencer a otros de la superioridad de su modo de vida, despojándose de viejos convencionalismos y viviendo simplemente de acuerdo con las exigencias de la naturaleza. Su ejemplo de pobreza inspiró a muchos maestros estoicos errantes, quienes también (como los seguidores de Platón en la Academia y los de Aristóteles en el Liceo) enseñaban en salas de conferencias y escuelas superiores públicas. Estos estoicos predicaban que la unidad de toda la humanidad estaba por encima de cualquier lealtad local o étnica, y un modo de vida en el que la razón dominaba las pasiones en la obediencia a una naturaleza ordenada y llena de beneficios. La doctrina de los epicúreos subrayaba la necesidad de obtener felicidad mediante una tranquila satisfacción y el retiro del mundo, de forma tal que sus normas de reclutamiento eran menos directas. Seguían el ejemplo personal del mismo Epicuro, recordado en estatuas, y componían ensayos que se

---

6. Walter Burkert, «Arte vs. Secta: El Problema de Orficos y Pitagóricos», *Autodefinición Judía y Cristiana*, rev. por B.F. Meyer y E. P. Sanders, vol. 3 (Fortress Press, 1982), pp. 1-22.

publicaban o inscribían en lugares públicos. Daban particular importancia a la amistad y a la fuerte cohesión dentro del grupo.[7]

La filosofía atraía conversos de una manera que las religiones paganas no lo hacían. Normalmente, se requería de los seguidores de estas sectas filosóficas la experiencia de un importante cambio de actitud en su estilo de vida. A veces desafiaban las formas tradicionales de pensamiento, y ocasionalmente sufrían persecución. La tradición, o la historia, nos relata que los filósofos naturales Anaxágoras, Protágoras y Diágoras fueron perseguidos por impíos en Atenas en el siglo quinto a.C., y el ateísmo era uno de los cargos por los que Sócrates fue condenado y ejecutado en 399 a.C. En Roma, los extranjeros que profesaban una secta u otra de filosofía eran expulsados de la ciudad en 173 y 161 a.C. También durante el Principado, los filósofos específicos se les enviaba a veces a exilio, y varios maestros estoicos fueron acusados de confabulación desleal al emperador.[8] Pero los filósofos permanecieron principalmente dentro de la gran sociedad, y aparentemente nunca se negaron a participar en los cultos oficiales del estado. Por lo tanto, eran raros los ataques por parte de las autoridades establecidas.

LA DIASPORA JUDIA

Los Judíos en el Mundo de los Gentiles

En Sardes, en la parte occidental de Asia Menor, los inmigrantes judíos pudieron haber llegado, ya en el siglo sexto a.C., cuando Jerusalén fue destruída por Nabucodonosor. Ciertamente había, bien entrado el tercer siglo, una comunidad judía permanente. En el primer siglo a.C., de acuerdo con el historiador judío Josefo, el gobernador

---

7. Abraham J. Malherbe, «Autodefinición entre Epicúreos y Cínicos», *Autodefinición Judía y Cristiana*, vol. 3, pp. 46-59; Bernard Frischer, *La Palabra Esculpida: Epicureanismo y Reclutamiento Filosófico en la Antigua Grecia* (University of California Press, 1982), en esp. pp. 67-86.

8. Ramsay MacMullen, *Enemigos del Orden Romano* (Harvard University Press, 1966), pp. 46-94.

romano de Asia Menor publicó un decreto confirmando el derecho de los judíos de Sardes a llevar vida comunal, celebrar sus festividades, solucionar litigios entre ellos, y construir una sinagoga para su uso común (Josefo, *Arqueología Judía* 14.235, 259-261). Una sinagoga más tardía (originaria del siglo cuarto d.C.) fue excavada en Sardes y muestra que allí la comunidad judía seguía siendo importante y poderosa. El gran edificio con columnas y mosaicos llenos de colorido se encuentra en un cruce importante, su patio abierto a la vista de las multitudes que pasan por la calle o entran a la vecina escuela pública superior.[9]

En algunos lugares, y Sardes fue uno de ellos, los residentes judíos eran muy activos en la vida urbana, gozando de privilegios y prominencia. En otros, los judíos eran pocos, una obscura minoría entre otras, distinguiéndose sólo por sus peculiares costumbres. Pero estaban virtualmente en todas partes, en lo que se conoce como Diáspora («Dispersión»).

Antes de la era cristiana, los judíos se encontraban por todo el imperio romano y más allá de sus fronteras orientales, en las poblaciones y en el campo. Representaban casi todas las clases sociales. Los soldados judíos sirvieron en los ejércitos de los reyes helenísticos, y algunos de ellos llegaron hasta los rangos más elevados. Los judíos desempeñaron cargos oficiales de gobierno, especialmente en Egipto; los papiros nos hablan de policías, magistrados, escribanos, cobradores de impuestos y encargados de graneros. Hubo judíos terratenientes, campesinos y agricultores, tanto libres como esclavos, y artesanos, mercaderes, exportadores y prestamistas. Se estima que una quinta parte de la población del Mediterráneo oriental era judía: quizás esto puede parecer en exceso elevado, pero ciertamente los judíos eran un fenómeno común en las poblaciones y ciudades del mundo greco-

9. A.T. Kraabel, «La Sinagoga de la Diáspora: Evidencias Arqueológicas y Epigráficas desde Sukenik», *Aufstieg und Niedergang der römischen Welt* (citado en este mismo capítulo como ANRW), rev. por H. Temporini y W. Haase, vol. 2.19.1 (Walter de Gruyter, 1979), pp. 447-510; «Sistemas Sociales de las Seis Sinagogas de la Diáspora», *Sinagogas Antiguas: Estado de Investigación*, rev. por Joseph Gutmann (Scholars Press, 1981), pp. 79-91.

romano, y sus costumbres se conocían ampliamente, si bien no siempre eran bien comprendidas.[10]

Atraídos por el rigor monoteísta, los altos valores morales y la sinceridad de los judíos, y por su bien definida noción de quiénes eran, los simpatizantes manifestaban diversos grados de lealtad al judaísmo. Josefo (*Arqueología Judía*, 20.17-48) da un ejemplo cuando habla de los simpatizantes judíos entre la realeza de los pequeños reinos orientales durante el primer siglo a.C. Los mercaderes judíos que viajaban eran los representantes misioneros, y tenemos la impresión de que estaban en todo el mundo. Sólo en esta historia, uno de esos mercaderes fue quien convirtió a la reina madre en su casa en Adiabene, en el alto Tigris. Otro, en una pequeña principalidad en el extremo sur de Mesopotamia, convence a las damas reales de allí a que adopten formas judías de adoración, y por medio de ellas convierte también a Izates, un príncipe visitante de Adiabene. Izates, acompañado de su mentor judío, pronto es llamado a Adiabene para convertirse en rey, estando su madre y su mentor de acuerdo en que no debe ser circuncidado porque podría ofender a sus súbditos si manifiesta una lealtad tan plena a un dios extranjero. Poco después, un estricto practicante oriundo de Galilea, —de nuevo aquí otro viajero judío— llega a Adiabene y convence a Izates de que se circuncide en obediencia a la Ley Mosaica. Conversiones de tan alto nivel eran muy poco comunes, aún así la historia demuestra el activo papel de los mercaderes judíos viajeros en ganar conversos, y una cierta diferencia de opinión en cuanto a la necesidad de la circuncisión.[11]

Al gentil que ingresaba en la comunidad como miembro pleno se le llamaba «prosélito». Él o ella tenían que observar fielmente las leyes dietéticas y los mandamientos de la Torah. Los nuevos prosélitos a menudo recibían una formal purificación bautismal cuando eran admitidos, y normalmente los varones eran circuncidados.[12] Dada la

10. S. W. Baron, *Una Historia Social y Religiosa de los Judíos*, 2.ª edición, vol. 1 (Columbia University Press, 1952). p. 171.

11. Smallwood, *Los Judíos Bajo Dominio Romano*, pp. 416-417.

12. T. M. Taylor, «Los Comienzos del Bautismo de Prosélitos Judíos», *Estudios del Nuevo Testamento 2* (1955-56), pp. 193-198; Smallwood, *Los Judíos Bajo el Dominio Romano*, p. 430.

severidad de estos requisitos, el número de prosélitos era relativamente pequeño (Mt. 23:15; Hch. 6:5). En la Diáspora se convertían más mujeres que hombres, y más gente de las clases sociales bajas que de las altas. Sin embargo, sabemos ocasionalmente de la conversión de damas de la clase alta, como Fulvia en el reino de Tiberio (Josefo, *Arqueología Judía* 18.81-84).

Otros hombres y mujeres admitían algunas formas judías de hacer cosas y hacían cuantas contribuciones podían a la vida de las sinagogas sin convertirse en miembros plenos. Éstos podían ser personas en los niveles más encumbrados de la sociedad romana, como Flavia Domitila, sobrina del emperador Domiciano (Dión Casio, 67.14.1-3). Era posible simpatizar de esta forma con los estilos judíos sin renunciar al politeísmo y a deberes públicos tales como los sacrificios a los dioses oficiales. Los judaizantes prósperos casi siempre expresaban su devoción contribuyendo con dinero o servicios a la sinagoga. Eran honrados como patronos de la comunidad judía, con algún título como «Padre» o «Madre» de la sinagoga. Si nos resulta válido el testimonio hostil de Juvenal (*Sátiras* 14.99), los hijos de tales judaizantes llegaban a ser conversos totales y eran circuncidados.

Sinagogas

El término griego *synagōgē* («reunión») se refiere generalmente a un grupo de gente, una comunidad, o una congregación. Las reuniones tenían lugar generalmente en casas privadas si el grupo era pequeño, pero normalmente podemos suponer que, como los seguidores de cultos paganos, los judíos locales a la larga adquirirían una casa o un local para sus actividades comunales. A esto se le llamaba sinagoga o *proseuchē* («lugar de oración»), y su arquitectura dependía del tamaño y recursos de la comunidad. Una sinagoga pequeña en la isla de Delos, en uso desde el primer siglo a.C. hasta el siglo segundo d.C., consistía en una simple sala con bancos; se accedía a ella desde un patio con tres puertas que daban al oriente, hacia Jerusalén. Por otro lado, los judíos de Sardes pudieron construir una sinagoga más impresionante.

Podemos hacernos una idea de la organización de estas comunidades de sinagoga a partir de las inscripciones y otros datos que han

llegado hasta nosotros. El *archisynagōgos* era el jefe espiritual y maestro principal (Hch. 13:15; 18:17). Un comité ejecutivo se ocupaba de los asuntos seculares de la comunidad; sus miembros eran llamados «ancianos» o «arcontes», como los magistrados principales de una ciudad griega. Las inscripciones también hablan de un secretario, que se ocupaba de los archivos y llevaba la correspondencia. Un guarda (*hypēretēs* en griego, Lc. 4:20; cf. Jn. 7:32) cuidaba del edificio, mantenía el orden durante el servicio, daba avisos, dirigía las oraciones si era necesario, y administraba castigo corporal de acuerdo con la Ley.

En ciudades más grandes había varias sinagogas (Roma, por ejemplo, tenía once por lo menos - ver cap. 6). Aparentemente gozaron de considerable autonomía, aunque hay evidencia de que en algunas ciudades, una organización pantalla coordinaba sus actividades, tales como el mantenimiento de cementerios comunes.[13]

La sinagoga era un lugar de oración, en la que la congregación se reunía el Sábado y los días santos. Era también una escuela, donde se estudiaba la Torah; algunas de las sinagogas excavadas contaban también con habitaciones aisladas para la instrucción. Y era un centro comunitario, donde los miembros podían reunirse por razones específicas como cocinar el pan ázimo o propósitos más generales de convivencia.

Una función social importante de la sinagoga era proporcionar un sentido de pertenencia y facilitar contactos. Una viñeta del Mishnah describe la gran sinagoga central de Alejandría en Egipto durante el tercer siglo d.C. Entre sus hileras de columnas había lugares específicos en los que se sentaban juntos orfebres, plateros, herreros, alfombreros y tejedores. «Así cuando entraba un pobre, podía reconocer a los miembros de su propio gremio y dirigirse a ellos, y de este modo ganarse el sustento para sí y para su familia».[14] Esto debió ser muy importante para los mercaderes y artesanos viajeros, proporcionando

---

13. Victor Tcherikover, *La Civilización Helenística y los Judíos*, pp. 302-303; Schmuel Safrai y M. Stern, eds., *El Pueblo Judío en el Siglo Primero*, vol. 1 (Fortress Press, 1974), pp. 488, 500.

14. Sukkah 51b, citado y discutido por Tcherikover, *La Civilización Helenística y los Judíos*, pp. 337-338.

al judío una razón muy tangible para mantener contactos con otros judíos al llegar a una nueva ciudad. De este modo, el fabricante de tiendas Pablo va a la sinagoga cuando llega a una nueva ciudad y puede hacer contacto con otros fabricantes de tiendas.

Por lo tanto, la sinagoga reforzaba de varias formas el sentido de sí mismos de los judíos como especiales y diferentes. La comunidad ofrecía un lugar donde las normas de la Torah —la circuncisión, el Sábado, las festividades, las leyes dietéticas— eran respetadas y cumplidas. El compromiso del individuo hacia el grupo se afianzaba por el sentido de especial separatividad en un lugar que estaba aislado del mundo exterior, pero abierto a su influencia.

Helenización

Inevitablemente, la cultura pagana del mundo greco-romano tuvo un impacto en los judíos que vivían en él. El lenguaje representó el impacto más notable. En el mundo griego, los judíos hablaban griego como todos los demás. Antes del siglo segundo a.C., es posible que un considerable número de ellos hablara sólo griego y no hebreo, ya que fue necesario encargar para la comunidad judía de Alejandría, una traducción al griego de las tradicionales escrituras hebreas, misma que conocemos como Septuaginta. Los papiros hallados en Egipto y las inscripciones judías encontradas por todo el imperio también indican claramente que los judíos de la Diáspora empleaban el griego para casi todas las comunicaciones, personales y oficiales.

Las formas griegas de hacer las cosas tendían a convertirse en normales para los judíos de la Diáspora en muchos aspectos de su vida. Las reuniones en las sinagogas aprobaban decretos que eran reflejo del formato y redacción de los decretos oficiales de las ciudades griegas, al igual que los títulos de sus oficiales imitaban aquellos de los magistrados griegos. Incluso en la organización de su vida privada, las familias judías aparentemente siguieron la costumbre dominante de sus vecinos, al menos esto parecen indicar los datos hallados en

papiros del Egipto tolemaico y romano, en el que las mujeres judías se rigen por leyes tutelares griegas, más que por las judías.[15]

La educación griega también ejercía su derecho, ya que muchos judíos en la Diáspora asistían a la escuela superior griega y participaban en su entrenamiento atlético y retórico.

Estos judíos aprendían formas griegas de pensamiento, y podemos detectar un sincretismo de formas griegas y contenido judío. La «Carta de Aristeas», por ejemplo, escrita en Alejandría en el siglo segundo a.C., describe el judaísmo en términos generalmente reservados a la filosofía griega. Equipara incluso a Zeus, cabeza del Panteón griego, con el Dios de Israel. Y existen ciertas evidencias, no aceptadas por todos los eruditos, de que en Roma los judíos proselitistas adoptaron, en el siglo segundo a.C., el nombre de Júpiter Sabazio para su Dios.[16] Esta tendencia se desarrolla plenamente en las obras de Filón, que escribió en el siglo primero d.C., también en Alejandría. Muchos de sus ensayos son en efecto una traducción de la fe y práctica judía en términos que serán comprensibles para un pagano educado en los principios de la filosofía griega.

En general, los judíos de la Diáspora realizaron ciertas adaptaciones al mundo pagano en el que vivían. No eran inmunes a sus atracciones y comodidades, y algunos de ellos abandonaron del todo las formas judías para entrar en la sociedad pagana sin limitaciones. Hay incluso algunos casos raros en que personas con nombres inequívocamente judíos rindieron homenaje a dioses paganos o a algún dios sin nombre, presente en un templo pagano.[17] Pero la institución de la sinagoga y las costumbres peculiares de la Ley judía, junto con su constante contacto con Jerusalén, desempeñaban la función de hacer recordar a los judíos su especial posición, en muchas maneras enfrentada con el mundo que les rodeaba.

---

15. Victor Tcherikover, *Los Judíos en Egipto en la Edad Helenística-Romana a la Luz de los Papiros* (1963), pp. 146-159 (en hebreo), pp. xiv-xxvi (en inglés).

16. Folker Siegert, «Gottesfürchtige und Sympathisanten», *Boletín para el Estudio del Judaísmo 4* (1973), 144-145.

17. Tcherikover, *La Civilización Helenística y los Judíos*, p. 352.

Actitudes de las Autoridades hacia los Judíos

Las sociedades del mundo greco-romano requerían de sus miembros una determinada conducta. Libre o esclavo, varón o hembra, ciudadano o no ciudadano, todas debían respetar la soberanía (bien fuese rey, emperador, o ley), contribuir con servicios de acuerdo a sus medios (que podían suponer obligación militar o de requisa, o contribuciones financieras para pagar alguna obra pública), y participar en los cultos comunes de la sociedad.

Sin embargo, respecto a muchas de estas expectativas los judíos que vivían al amparo de la Torah no podían comportarse del modo ordinario. Podían respetar al soberano y orar por él, pero no podían ofrecer incienso a su imagen o participar en ninguno de los sacrificios de los cultos del estado. Tampoco era fácil para ellos servir en los ejércitos, porque eso obstaculizaría su observancia del Sábado y porque los soldados debían tomar parte en los sacrificios. (Ocasionalmente, parece que tuvieron que formarse compañías especiales de judíos, aunque la evidencia no es del todo clara.) Y en ocasiones de ceremoniales públicos no podían reunirse con todos los demás en el consumo de carne sacrificada a dioses paganos, una práctica que violaba los escrúpulos judíos de varias formas.

Los judíos religiosos, por lo tanto, tenían que retraerse de la conducta comúnmente aceptada y requerida. Para evitar problemas, con frecuencia solicitaban a las autoridades determinadas exenciones, declarando que aunque su Ley les prohibiese ciertas observancias específicas, eran miembros leales de la sociedad y oraban por el soberano de acuerdo con las formas de sus padres. Con el respeto por otros dioses y por las tradiciones locales que era habitual en la antigua sociedad, y quizás en reconocimiento de una probada lealtad, las exenciones eran las más de las veces concedidas -por el rey persa en el siglo sexto a.C., por diversas ciudades, por los tolomeos y seléucidas helenísticos, y por los gobernadores y emperadores romanos. Entre los privilegios específicos concedidos estaba el derecho a observar el Sábado y enviar cada año medio siclo a Jerusalén para el mantenimiento del Templo, la exención de participar en cultos cívicos y de hacer las contribuciones habituales a su celebración, y autonomía para ejercer jurisdicción legal dentro de su propia comunidad, que constituía una politeuma, como hemos visto.

Los judíos reivindicaban un tipo de igualdad ciudadana en las ciudades donde vivían. Esto llegó a crear resentimientos: Los judíos parecían disfrutar de la prosperidad y comodidades de la ciudad, pero se les excusaba de la mayor parte de los molestos deberes. Hacia el final del primer siglo a.C. y del primer siglo d.C., varias ciudades griegas intentaron restringir estos privilegios especiales. Desde los días de los Macabeos, los judíos se habían aliado con los romanos contra un reino helenístico u otro, y en las ciudades de la Diáspora, la hostilidad de los griegos reflejaba la pasada lealtad a Roma de los judíos, a la vez que aseguraba la continuación del vínculo romano-judío.

La actitud de los emperadores romanos variaba según la persona, pero tendía a ser favorable hacia los judíos. Cuando la hostilidad contra los judíos de Alejandría estalló en una terrible persecución en el año 38 d.C., el emperador Gayo, por ejemplo, mostró poca simpatía, y Claudio, en el 41 amonestó severamente tanto a griegos como a judíos, pero reafirmó los derechos judíos, tanto en Alejandría como en el resto de las ciudades del imperio. Esta protección continuó incluso después de la conquista de Judea por Tito en el año 70 d.C.[18]

Por otra parte, en vísperas de la destrucción del Templo y la exigencia a los judíos del pago del antiguo impuesto de medio siclo al estado romano, en lugar de destinarlo a la institución sacerdotal de Jerusalén, el resentimiento de Roma se extendió entre algunos judíos en algunos centros de la Diáspora. Los guerrilleros judíos conocidos como *sicarios* huyeron de la parte de Judea ocupada por los romanos e instaron a los judíos de la Diáspora en Egipto y Cirene a resistirse a los romanos. Gran parte de los escritos judíos adquirieron un violento tono anti-romano. La visión apocalíptica de que un Mesías llegaría se extendió aún más - centrándose con más claridad en Roma como el enemigo de Israel.[19]

---

18. Jones, «Claudius» (ver nota 2), pp. 17-35; Smallwood, *Los Judíos Bajo el Dominio Romano*, pp. 246-250; R. Goldenberg, «El Sábado Judío en el Mundo Romano hasta el tiempo de Constantino el Grande» *ANRW*, vol. 2.19.1, pp. 418-421.

19. W.H.C. Frend, *Martirio y Persecución en la Iglesia Primitiva* (New York University Press, 1967), pp. 100-105, 145.

CARACTERISTICAS SOCIALES DE LAS MISIONES CRISTIANAS

Transiciones Sociales

La conversión al cristianismo tuvo un impacto decisivo, tanto relativo a la autopercepción individual como al contexto social de una nueva hermandad. Esa misma hermandad cristiana experimentó algunas transiciones en la generación siguiente a la muerte y resurrección de Jesús, especialmente desde un movimiento judío a uno gentil, y de un entorno rural a uno urbano.

La transición de un movimiento judío a un movimiento gentil la presenta en su forma básicamente lineal y esquemática el autor de los Hechos, que escribe una o dos generaciones después de los acontecimientos. Hechos describe una primera oposición entre los judios helenizantes y los más tradicionales (6:1); el discurso de Esteban, que representa a los «helenistas», da a entender que se minimizó la importancia de la estricta adhesión a la Ley (7:44-53).[20] Cuando se convierten unos cuantos gentiles, surge la controversia respecto a si deben hacerse prosélitos judíos y ser circuncidados; la historia de Cornelio el centurión, en la capital romana de Cesarea (Hch. 10), es un ejemplo de este punto, que adquiere mayor presión al predicar los judíos cristianos a los no-judíos en Antioquía (11:19-26) y en otras partes (13:44 a 14:7). Al paso del tiempo, una conferencia de jefes cristianos en Jerusalén produce un compromiso entre las facciones judaísticas y helenísticas (15:1-29; 21:25). Sin embargo, muchos judíos se niegan aún a aceptar el evangelio. Los predicadores son rechazados por las audiencias judías en el Templo y en las sinagogas, lo que provoca finalmente la decisión de Pablo de ir sólo a los gentiles (Hch. 13; 18; 28).

Ahora bien, el mismo Pablo indica que dirigió su misión a los gentiles desde un principio y esa tensión entre los judaizantes y los helenistas siguió durante un largo tiempo (Gálatas 2; cf. Romanos 15).

---

20. Robin Scroggs, «La Primitiva Cristiandad Helenística», *Las Religiones en la Antiguedad*, rev. por Jacob Neusner (E.J. Brill, 1970) pp. 176-206.

Nunca menciona la predicación a los judíos en sus sinagogas, y alude a constantes desacuerdos sobre la fraternización en la mesa. Critica a Pedro, que reconoció la validez de la misión gentil pero después se negó a comer con cristianos no judíos en Antioquía (Gal. 2:11-13). No obstante, sin tener en cuenta los detalles, está claro que la transición del movimiento judío al gentil se debió principalmente a la admisión de gentiles en la iglesia sin antes exigirles que se hicieran judíos.

Paralelamente a esta transición de judío a gentil, se originó otra en los suburbios de la ciudad. Las imágenes dominantes de los Evangelios son rurales, como lo eran en general las ocupaciones de los Doce. Las ciudades parecen a veces algo amenazadoras, con Jerusalén como la más amenazadora de todas. No obstante, aquellos que «salieron a oir» a Jesús, venían generalmente de las ciudades. Los judíos de la Diáspora que estaban presentes en Pentecostés volvieron con el mensaje a las ciudades del mundo greco-romano (Hch. 2). Las escenas rurales de los Evangelios son sustituídas en Hechos por las de calles y sinagogas de la ciudad, dársenas y muelles de los puertos, salas de juicios y cárceles del gobierno. El campo no fue completamente abandonado como terreno de misión; -echados de Iconio al sur de Asia Menor, Pablo y Bernabé fueron a la región de los alrededores de Licaonia para predicar (Hch. 14:5-7), y al final del primer siglo, una fuente romana hostil nos dice que muchos residentes rurales de Bitinia, en el noroeste de Asia Menor, se habían hecho cristianos (Plinio, *Cartas* 10.96). Con todo, el evangelio en general tuvo su mayor progreso en las ciudades, un hecho que supone un gran cambio en el horizonte cultural del cristianismo -desde un impulso de reforma dentro del judaísmo palestino hasta un movimiento grecoparlante basado en las ciudades cosmopolitas del mundo greco-romano.

En su primera generación, lógicamente, los jefes del movimiento cristiano eran judíos. El libro de los Hechos (18:17) sugiere que algunos jefes de sinagogas acogieron el mensaje cristiano, al igual que hombres y mujeres de recursos como Priscila y Aquila. Los miembros más influyentes, especialmente los misioneros y patronos principales, procedían de los niveles sociales altos del judaísmo helenístico.[21]

21. E. A. Judge, *El Modelo Social de Grupos Cristianos en el Primer Siglo* (Tyndale Press, 1960) p. 57.

Los primeros cristianos también procedían de todos los niveles de la sociedad gentil, excepto del más alto. Las mujeres de clase alta superaban en número a los hombres de la misma clase, porque se encontraban menos expuestas al público y dentro del grupo gozaban de un rango más elevado de lo que podían en la sociedad greco-romana. Hombres y mujeres prósperos sirvieron de patronos, y a veces todos los miembros de una casa seguían a sus señores y a sus señoras en el camino cristiano (11:14; 16:15; 18:8). Los hombres y mujeres libres, cuya posición en la sociedad era ambigua (su posición formal era baja, pero a menudo eran ricos e influyentes), también se unieron a la comunidad. Los esclavos eran atraidos por la promesa de emancipación —si no legal, espiritual—, y se convertían como miembros de toda una casa, o a veces, a título personal. Los pobres eran atraídos por la promesa de los cristianos de una salvación futura y por su práctica de cuidar de los necesitados durante esta vida.

La Comunidad Cristiana

El mensaje cristiano era llevado a las ciudades del imperio romano por judíos ordinarios del tipo de los presentes en Pentecostés y por «apóstoles», entre los que estaban los primeros discípulos de Jesús, al igual que Pablo y otros hombres, y probablemente mujeres que se movían en torno a la predicación y el establecimiento de células cristianas, invocando una autoridad carismática directa de Dios (Rom. 16:7; I Cor. 15:5-9; Gal. 1:1, 17, 19).

De acuerdo con el relato en Hechos, cuando un apóstol llega a una nueva ciudad, hace sus primeros contactos en la sinagoga (como en Tesalónica, Hechos 17:1-2) o en el barrio residencial judío, o entre los artesanos, cuyo comercio conoce (como ocurre con Priscila y Aquila en Corinto, Hch. 18:2-4). Pablo, a juzgar por sus propias palabras (Rom. 1:5, 13-15; 11:13-14; 15:15-21; Gál. 1:16; 2:7-9), dirigió su ministerio primero a los gentiles. Se refiere a sus primeros conversos como los «primeros frutos». A menudo parecen ser gentiles ricos, unidos a la comunidad judía (Hch. 13:43), excluídos de una plena participación en la sinagoga pero valorados por su apoyo. La

pérdida de su lealtad bien pudo haber tenido algo qué ver con la amarga oposición de los jefes de la sinagoga.[22]

El apóstol se alojaba a menudo entre estos primeros conversos y hacía otros contactos entre su círculo de conocidos en casa o en el trabajo. En el libro de los Hechos, Pablo alquila un lugar para quedarse y evangelizar en Éfeso (19:9) y Roma (28:16, 30), habla en público en Atenas (17:17-34) y otras partes (14:8-18; 16:16-39; 19:11-20), y también aprovecha juicios y audiencias ante oficiales del gobierno como oportunidad para entregar el mensaje cristiano (13:7-12; 16:25-34; 21:37 a 22:24; 22:30 a 23:10; cap. 24; 25:6 a 26:29).

Pero en la mayor parte de los casos, los conversos oían al principio el mensaje cristiano a una escala muy íntima de contacto personal, a través de amigos y conocidos, que a partir de entonces les llevaban a una de las reuniones semanales del grupo.

Una célula cristiana típica normalmente era pequeña, limitada por la capacidad física de la casa en la que se reunía. El dueño de la casa funcionaba como anfitrión o patrono; su nombre era con frecuencia usado como identificación (Hch. 18:7-8; Rom. 16:23; I Cor. 1:16; Col. 4:15). El grupo se organizaba en base a líneas definidamente igualitarias. Los primeros cristianos en Jerusalén practicaban la mancomunidad de bienes (Hch. 2:44-47). Las mujeres jugaban un papel tan destacado como los hombres. Los esclavos, así como los hombres y mujeres liberados, compartían igualmente con los nacidos libres. Dentro del grupo, al menos en las primeras décadas, había un rechazo consciente de las normas sobre la conciencia de rango de la sociedad, un rechazo que se resume en la admonición que dentro de la comunidad de los bautizados «ya no hay judío ni griego... ni esclavo ni libre... ni hombre ni mujer» (Gal. 3:28; cf. Santiago 2:2-12).[23]

Por otra parte, otros pasajes del Nuevo Testamento, especialmente las admoniciones en cuanto a una vida familiar ordenada conocidos

---

22. Henneke Gülzow, «Soziale Gegebenheiten der altkirchlichen Mission», en *Die Alte Kirche*, rev. por Heinzgünter Fröhnes y Uwe W. Knorr (Chr. Kaiser Verlag, 1974), p. 196; Wayne A. Meeks, *Los Primeros Cristianos Urbanos* (Yale University Press, 1983), pp. 25-30.

23. Elisabeth Schüssler Fiorenza, *En Memoria de Ella* (Crossroad, 1983), pp. 208-218.

como las «Haustafeln» (Col. 3:18 a 4:4; Ef. 5:21-33; I Tim. 2:9-15; I Pedro 3:1-7), parecen indicar una tentativa, en la siguiente generación de jefes cristianos, de imponer un orden más patriarcal moldeado más estrechamente de acuerdo a la familia tradicional greco-romana (y judía). Esto se reflejó en la formación de células cristianas concebidas como casas de familia (ver cap. 6).[24]

Los jefes cristianos destacaban la naturaleza universal de su misión. La filosofía estoica hacía hincapié en la naturaleza cosmopolita de la humanidad, que trascendía las viejas fronteras étnicas de las ciudades y reinos, y la consolidación romana del imperio de Alejandro presentaba una incorporación física de esa idea. Las frecuentes visitas y comunicación escrita unía a las diversas células. El Nuevo Testamento está lleno de referencias a esta intercomunicación y es en sí misma un producto de esta interdependencia y hospitalidad recíproca. La Carta a los Hebreos (caps. 12 a 13), por ejemplo, recomienda una franca generosidad para recibir a los maestros cristianos itinerantes (cf. I Pedro 4:9). No obstante, pronto surgieron problemas al decidir cuáles maestros eran de la pureza doctrinal adecuada, y seguidores de diversos grupos negaron hospitalidad a alguno, creyendo tener derecho a hacerlo (2 Jn. 4-10; 3 Jn. 5-10; cf Mc. 6:10-11; Lc. 10:4-11; en el siglo segundo, *Didache* 11-12; Luciano, *Paso de Peregrinos* 11).[25]

Quizás la cualidad más insigne de los cristianos fue su caridad, su generosidad hacia los pobres. El evangelio de Mateo insiste especialmente en la necesidad de vestir al desnudo y visitar a los enfermos (5:42 a 6:4; 19:16-22 y paralelos; 25:31-46), y en Hechos vemos actos diversos de caridad (3:1-10; 9:36; 10:2-4) así como una provisión más institucionalizada para los pobres -las distribuciones a las viudas en

---

24. D. Lührmann, «Neutestamentliche Haustafeln und antike Oekonomie», *Estudios del Nuevo Testamento 27* (1980), pp. 83-97; David L. Balch, Que Sean Sumisas las Esposas: El Código Doméstico en 1 Pedro (Scholars Press, 1981); Fiorenza, *En Memoria de Ella*.

25. D.W. Riddle, «La Hospitalidad del Cristianismo Primitivo, un Factor en la Transmisión del Evangelio», *Boletín de Literatura Bíblica* 57 (1938), pp. 141-154; A.J. Malherbe, «La Inhospitalidad de Diotrephes», *En el Cristo de Dios y Su Pueblo: Estudios en Honor de Nils Alstrup Dahl*, por Jacob Jervell y Wayne A. Meeks (Oslo: Universitetsforlaget, 1977), pp. 222-232; reimpreso en *Aspectos Sociales del Primitivo Cristianismo*, 2.ª ed. rev. (Fortress Press, 1983), pp. 92-112.

Jerusalén (6:1) y la colecta para las víctimas del hambre (11:27-30: 24:17). Hay muchas exhortaciones a la caridad (Hch. 20:33-35; Rom. 12:13; Ef. 4:28; I Tim. 5:3; Heb. 13:1-3; Santiago 2:14-17; I Jn. 3:17-23), que en posteriores generaciones fueron reconocidas por las personas ajenas como una de las cualidades distintivas de la comunidad cristiana (Luciano, *Paso de Peregrinos* 12-13; Julian, *Misopogon* 363a-b; *Cartas* 430d, ed. Spanheim).[26]

La Proclamación del Mensaje: Predicación y Ritual

El mensaje cristiano ejercía un poderoso atractivo en los conversos y mantuvo su entusiasmo a pesar de la hostilidad, rechazo y persecución. El gozo y fuerza de convicción de los cristianos son evidentes en el Nuevo Testamento y en los relatos de los testigos de mártires cristianos ante la ejecución (Justino Mártir, *Diálogo con Trifo* 110; *Segunda Apología* 12).

Su mensaje predicaba un solo Dios. En esto fueron netamente distintos de la masa de sus contemporáneos, y en esto se parecían a los judíos, de quienes derivaba su fe. Pero también creían y predicaban que el Mesías había venido ya. Que había muerto en un madero y había resucitado, que su Espíritu continuador hacía que los creyentes se salvaran de los peligros de su antigua vida y experimentaran una nueva vida, y que nuevamente volvería a la tierra. Para expresar esta nueva enseñanza —nueva vida y nueva comunidad— los cristianos abolieron, en la generación posterior a la muerte de Jesús, los requisitos ceremoniales de la Ley judía y desarrollaron otros nuevos en sustitución de aquéllos.

Los primeros cristianos extendieron el mensaje de forma personal. testimonio y ejemplo, a través de sermones dirigidos a grupos pequeños o grandes, a través de cartas de introducción y exhortación. Estas mismas técnicas fueron usadas también en los grupos cristianos para hacer valer su compromiso y reforzar su fe. En la dinámica interna

26. Robert M. Grant, *Cristianismo Primitivo y Sociedad: Siete Estudios* (Harper & Row, 1977), capítulo 6.

de los grupos cristianos, se expresaban en rituales más o menos formales.

El tema de la singularidad del verdadero Dios vivo se usó para subrayar el carácter distintivo de la comunidad cristiana. Era lo que separaba a los cristianos de los paganos politeístas de donde procedían los conversos gentiles (I Cor. 8:4-6; 12:2-3; I Tes. 1:9). Pablo y sus seguidores lo empleaban también para destacar la coherencia interna de la comunidad cristiana: la singularidad de Dios exigía que el cuerpo de la iglesia fuese una también, que no hubiese barreras internas entre los miembros (I Cor. 12; Gal. 3:28; Ef. 4:1-16; Col. 2).[27]

En la enseñanza paulina, la singularidad de Dios y la abolición de la ley judía estaban también vinculadas con la doctrina del Mesías crucificado que reconciliaba tanto a judíos y gentiles con Dios «en un solo cuerpo por medio de la cruz» (Ef. 2:16). La noción de que el Mesías había sido ejecutado como un criminal común y que después había resucitado era radicalmente opuesta a las expectativas normales judías (Deut. 21:23; I Cor. 1:18-25; Gal. 3:13). Pero una vez aceptada como verdad, se convertía en la imagen central que justificaba la abolición de las observancias judías tradicionales y sustituía una nueva serie de símbolos que distinguían a un cristiano de un no cristiano. La imagen del Mesías crucificado y resucitado ayudaba a maestros y predicadores a alentar a los cristianos que sufrían persecución, que podían esperar la resurrección a una nueva vida al igual que lo había hecho su Señor (I Tes. 3:2-4; 4:13-18; I Pedro 1:3-21).

Como el cuerpo de Cristo, el organismo universal de múltiples células incorpora la continua presencia de Dios. Esa presencia se articula en términos íntimos sacados del vocabulario familiar: Dios es el padre, los cristianos son hijos y herederos (Romanos 8; Gal. 3:26 a 4:7). Actúa de forma directa y personal participando en la vida íntima de la asamblea local familiar.

Estas nuevas comunidades eran distintas en su sentido de novedad, de cambio. Su nuevo orden requería un estilo de vida nuevo, único, y gran parte de las primeras enseñanzas cristianas en el Nuevo Tes-

---

27. Wayne A. Meeks, «En Un Cuerpo: La Unidad de la Humanidad en Colosenses y Efesios», *El Cristo de Dios y Su Pueblo*, pp. 209-221.

tamento exhortan a los creyentes a vivir de modo apropiado. Se les insta a mantenerse sexualmente puros, en términos que destacan la impureza carnal como característica del mundo exterior (I Cor. 6:9-11; Gal. 5:19-24; Ef. 4:22 a 5:20; Col. 3:5-14; I Pedro 4:3-5; Ap. 22:14-15). Se les exhorta a llevar sus asuntos en paz y tranquilidad, a fin de reflejar su unidad en Cristo y ofrecer una buena impresión al mundo exterior (Ef. 5:22 a 6:9; Col. 3:18 a 4:1; I Pedro 2:16 a 3:9). Esto debió ayudar a los creyentes a definirse a sí mismos en términos de comunidad cristiana y reforzar su lealtad a Dios.

Un tema final, hecho de forma muy explícita en el Apocalipsis pero frecuentemente usado en la literatura paulina y en los Evangelios, es apocalíptico, la esperanza de que Jesús volverá en triunfo final, entre destrucción y juicio. En esa cólera venidera, que se esperaba con urgencia e inminencia, Jesús salvaría a los creyentes y los liberaría (I Tes. 4:13 a 5:11). Estaba aún por llegar ese orden final del mundo, que le encontraría sentido a la situación social anómala de los cristianos y los colocaría entre los elegidos.

Cuando las comunidades de cristianos «se reunían» (I Cor. 11:17-34) en sus iglesias domésticas, se les recordaba su carácter distintivo. Se reunían en casas privadas, discretamente ocultas de la calle, y lo que en ellas ocurría, reforzaba su sentido de que era aquí donde residía su verdadera lealtad, y no en el mundo exterior. Se reunían con regularidad, aparentemente en domingo (Hch. 20:7; I Cor. 16:2). Cantaban salmos e himnos que alababan a Dios y edificaban la congregación (Ef. 5:18-20; Col. 3: 16-17), y el Nuevo Testamento parece preservar citas o paráfrasis de algunos de los himnos (I Cor. 13; Fil. 2:6-11; Col. 1:15-20; Ap. 4:11; 11:17-18). La oración libre y el testimonio también eran importantes; la descripción que Pablo hace de la reunión de los cristianos de Corinto (I Cor. 14) ofrece un interesante ritual, si no totalmente libre, por lo menos dinámico, que permitía a cada individuo contribuir con «un salmo, una enseñanza, una revelación, una lengua, una interpretación». Hablar lenguas era una manifestación carismática del Espíritu que Pablo reconocía, pero que trataba de canalizar hacia direcciones más racionales, más edificantes. Leer las escrituras judías probablemente tenía un lugar en el ritual, ya que los autores del Nuevo Testamento suponen que incluso los conversos gentiles conocerían algo del contenido del Antiguo Testamento.

Conocían además de los testimonios e instrucción ofrecida por algunos, parece probable que hubiese oportunidad para un sermón por un jefe local o un apóstol visitante, o para la lectura de una de las cartas en circula ción.[28] Las oraciones se ofrecían en pie, con las manos extendidas (I Tim. 2:8), «con el espíritu» y «con la mente» (I Cor. 14:15), que probablemente significa espontáneas y más formales. La petición conocida como «La Oración del Señor» (Mt. 6:9-15; Lc. 11:2-4) es un ejemplo. Otras oraciones fueron adaptadas de los modelos del ritual judío (I Cor. 15:57; 2 Cor. 1:3-4; Ef. 3:21), concluyendo con un «Amén» de la congregación (I Cor. 14:16; 2 Cor. 1:20; Ap. 5:14).

La Cena del Señor, en la que el pan se partía y compartía con una copa de vino en conmemoración de la muerte y resurrección de Cristo, formaba parte regular de estas reuniones (Hch. 2:42; I Cor. 10:14-22; 11:17-34). En la sociedad greco-romana, muchos grupos se reunían con regularidad para banquetes rituales, pero la Cena del Señor de los cristianos era diferente. El monoteísmo estricto separaba a los cristianos del mundo pagano, y esa separación se acentuaba y reforzaba en su exclusividad: «No puedes beber la copa del Señor y la copa de los demonios» (I Cor. 10:21). Esta insistencia en la pureza de la confraternidad en la mesa era característica de grupos judíos, especialmente los fariseos y los esenios, pero al evolucionar la práctica cristiana, los límites de esa confraternidad en la mesa cambiaron y el rigor ceremonial se distendió a tal grado, que toda la comunidad cristiana, judía y gentil, esclava y libre, hombres y mujeres, compartían igualmente la mesa del Señor (Gal. 2:12-14). Esa unidad del cuerpo cristiano se representaba en el hecho de compartir un solo pan en la Eucaristía (I Cor. 10:17).

La Eucaristía también expresaba para los participantes la realidad de la muerte y resurrección del Mesías. El partir del pan y beber el vino era un memorial, una representación de la muerte de Cristo (I Cor. 11:23-26). Comer y beber en recuerdo de un pariente o amigo muerto era práctica normal tanto entre judíos como entre paganos, pero en la Cena del Señor los cristianos recordaban la muerte de su Señor semana tras semana. Según Pablo era un memorial, pero era

---

28. Meeks, *Primeros Cristianos Urbanos*, p. 147.

también algo más. Era la comunión o participación en el cuerpo y sangre de Cristo (I Cor. 10:16), una celebración de la continua presencia de Cristo y su Espíritu entre ellos.

El ritual eucarístico también cristalizó la nueva vida en Cristo y la expectativa apocalíptica de su retorno. Cuando algunos cristianos intentaron convertir la Cena de su Señor en una cena festiva al estilo de la sociedad pagana de Corinto consciente de la posición social, Pablo les reprendió por no cumplir con los requisitos sociales de igualdad de su nueva forma de vida (I Cor. 11:18-22; cf. Judas 12-13). E insistía que aquellos que recibieran el pan y la copa debían hacerlo de modo apropiado a su nueva vida en Cristo. En el mismo pasaje, Pablo relacionaba la Eucaristía con el tema apocalíptico del regreso de Cristo: La celebración proclama la muerte de Cristo «hasta que vuelva», y el juicio en esa última venida aguarda a aquellos que comen y beben indignamente (I Cor. 11:26-32).

El Bautismo era otro ritual importante, que iniciaba al nuevo converso en la fraternidad cristiana. Aparentemente, al principio el bautismo venía inmediatamente después de la exposición del mensaje cristiano (Hch. 8:26-39); más tarde, la instrucción preliminar se hizo más extensa. El rito se realizaba —a ser posible— en las aguas del cauce vivo de un río, o quizás en una sinagoga o baño público, o en el baño privado de una iglesia doméstica. Los conversos se quitaban sus ropas y eran introducidos en el agua, o bien se quedaban en pie en el agua mientras parte de ella se les vertía sobre la cabeza. Existen indicios de que la ceremonia terminaba con el nuevo bautizado proclamando que «Jesús es el Señor» (Hch. 22:16; Rom. 10:9) y sentándose en un trono (Ef. 2:6). El lavado ritual era común en la práctica judía como en la pagana, formando parte de alguna otra ceremonia que requería una pureza física o espiritual. El bautismo cristiano fue distintivo porque era *el* rito central de iniciación, realizado una sola vez para cada persona, más que un acto repetido. El hecho de que el bautismo era un acto «definitivo» y único significaba que la barrera entre los que estaban limpios y los que no lo estaban era permanente, no temporal, como en los rituales de purificación de paganos y fariseos.

El rico simbolismo del ritual bautismal permitió a los primeros pensadores cristianos relacionarlo con los temas distintivos de la vida social cristiana. El único acto del bautismo se relacionaba con la

singularidad de Dios (Ef. 4:4-6) y la unidad y solidaridad de los cristianos creyentes, en quienes dejaban de existir las antiguas categorías sociales de judío, griego, esclavo, libre, hombre y mujer (Col. 3:10-11). La muerte y resurrección eran simbolizados para el que se bautizaba en el acto físico de sumersión, «enterrados con Cristo», y salida del agua (Rom. 6:3-4; Ef. 2:1-5; Col. 2:12-13). El bautismo simbolizaba la participación del creyente en el Espíritu -la continua presencia de Dios en su corazón (Hch. 10:44-48). En el ritual mismo se simbolizaba el tema muerte-vida. La muerte a la vieja vida se reflejaba en la sumersión, y el deshacerse de viejas costumbres en el despojarse de las ropas (Col. 3:9-10). Los escritores y predicadores recordaban constantemente a los creyentes el cambio en sus vidas que se producía por el bautismo, cuando «morían a los espíritus elementales del universo» (Col. 2:20), y les alentaban a vivir en armonía con ese trascendental acontecimiento. Éste era especialmente importante, según un pasaje de Hebreos (10:21-31), para aquellos que, una vez purificados por el Hijo de Dios en el bautismo, se exponían a un severo castigo en el apocalíptico Día del Juicio si entretanto pecaban deliberadamente.

Actitudes de las Autoridades hacia los Cristianos

El tumulto causado por la predicación de Esteban y su posterior muerte (Hch. 6:8 a 8:3) fue la primera hostilidad abierta de las autoridades judías hacia los seguidores de Jesús, quienes reaccionaron abandonando Jerusalén. Cuando hicieron nuevos conversos en Gaza, Samaria, Damasco, Antioquía, Cesarea y Chipre (Hch. 8:14 a 11:30), añadieron a los gentiles como adeptos. Esto incitó a Herodes Agripa en el 41 d.C., ansioso por aparecer como defensor de la ley judía, a organizar una persecución algo más sostenida (Hch. 12:1-19). En los años que siguieron, la creencia de que Jesús era el Mesías y la disputa sobre el lugar de la Ley en la práctica cristiana puso a los cristianos en conflicto con las autoridades oficiales judías. Al irse trasladando cada vez más lejos hacia el imperio romano, esa disputa se repitió en cada ciudad, cuando los misioneros iban primero a las sinagogas, produciendo algún impacto, pero a la larga volviéndose cada vez más

hacia una mayor audiencia de gentiles, éste, en cualquier caso, es el modelo repetido en Hechos (14:19; 17:5-7).

No pocas veces arrastraron los jefes de la sinagoga a Pablo ante las autoridades romanas, pero estos magistrados consideraban, por lo general, el asunto como una polémica de orden interno entre judíos y se negaban a oir el caso. En sus primeras tres décadas, el movimiento cristiano fue visto por los paganos sólo como una variante más del judaísmo, de modo que fue el beneficiario, y no la víctima, de la justicia romana. La primera vez que los magistrados romanos separaron a los cristianos como objeto de persecución fue en el año 64 d.C., cuando se les culpó del desastroso incendio de Roma bajo el emperador Nerón. Por lo tanto, se les castigó como incendiarios, siendo quemados vivos. (Las conversaciones apocalípticas sobre un inminente fin del mundo en llamas deben haber dado credibilidad a los cargos.) No existe evidencia de que la religión fuese prohibida en este tiempo, y con todo, no hay duda de que los cristianos fueron sometidos a arresto, juicio y ejecución. Como los judíos, se negaron a ofrecer sacrificios a los dioses dei estado y se declararon leales a un poder superior. A diferencia de los judíos, no podían afirmar pertenecer a una religión étnica antigua, y su insistencia en convertir a los no judíos a su nueva religión amenazó con desviar la atención y el sacrificio de los dioses que protegían al estado.

Ya hemos visto cuán ambiguos eran los cargos romanos contra los cristianos. Si todo estaba en calma, y las autoridades locales no se inquietaban por los cristianos, la vida podía continuar con relativa tranquilidad. Pero siempre existía la conciencia de peligro, y cuando estalló la oposición, fue atroz y tuvo el apoyo del estado: en Roma en el 64, 137 y 165; en Asia Menor del 164 al 168 y del 176 al 178; en Lyons en 177. El peligro es palpable en muchos pasajes del Nuevo Testamento.

Una reacción, fácil de detectar en los tardíos escritos de Pablo, fue alentar la lealtad al estado, reconocer su autoridad como el principal baluarte contra la anarquía que el Anticristo trataría de imponer (Rom. 13:1-7; 2 Tes. 2:3; I Tim. 2:2; Tito 3:1; también I Pedro 2:13-14, 17). Los escritos apologéticos pretendían mostrar que los cristianos encajaban en la sociedad y no representaban ninguna amenaza política o

social.[29] Las exhortaciones a la tranquilidad doméstica (I Tim. 2:1-3) muestran un deseo de no ofender la moralidad convencional; la organización interna de las comunidades cristianas adoptó un orden más convencionalmente patriarcal; el salvaje tono de la retórica apocalíptica fue suavizado. En Lucas y Hechos no hay enemistad entre Cristo y el César: José se registra obedientemente en el censo (Lc. 2:1-5); los cobradores de impuestos aparecen bajo una luz favorable (Lc. 18:10-13; 19:1-10); Pilato halla a Jesús inocente de agitación política (Lc. 23:1-4); las autoridades romanas tratan bien a Pablo (Hch. 13:7-12; 16:35-39; 18:12-17; 21:37-40; 23:16-31; 25:1-12). En Mateo (22:15-22), Jesús mismo reconoce la autoridad del gobierno constituido.

Un enfoque más militante justificó los peligros de aquel momento manteniendo la promesa de un posible día del juicio en el que el adversario diabólico —claramente el imperio romano— sería castigado (2 Tes. 2:6-12; 1 Pedro 5:8-11; Ap. 18). El sufrimiento de Jesús era el modelo a seguir para los cristianos, y los Evangelios contenían predicciones de los conflictos que aguardaban a sus seguidores, junto con la seguridad de una victoria final (ver Mt. 16:24-28; Lc. 21:12-28; Jn. 15:20; Heb. 12).

---

29. Balch, *Esposas*.

3

La Antigua Economía

Las culturas del mundo clásico se basaban en una tradición que era más antigua que el dinero. Griegos, romanos y hebreos, todos recordaban el tiempo en el que la riqueza y la posición se medían en tierras o rebaños, y el poder se medía en función de las lealtades familiares. En el tiempo anterior al Nuevo Testamento, el dinero y los bienes muebles se habían vuelto mucho más importantes. Con todo, el lienzo social básico de estas civilizaciones estaba tejido con la fibra familiar de los contactos personales: de favores hechos, reciprocidad esperada, lealtad debida.

LA ECONOMIA DE LAS RELACIONES SOCIALES

En la sociedad de la antigua Grecia, los aristócratas se ayudaban entre sí en forma recíprocamente beneficiosa. Ofrecían su hospitalidad a los amigos que les visitaban de otras zonas, intercambiaban regalos, y formaban alianzas con otras familias importantes de la misma zona. Recurrían a sus conocidos y vecinos más pobres para un apoyo político o mano de obra para las cosechas y en feudos con aristócratas rivales, y estos conocidos y vecinos más pobres a su vez, recurrían a ellos para protección, para pedir préstamos o regalos en tiempos de necesidad.

También en la tradición romana, los aristócratas desarrollaban vínculos recíprocos de amistad. Se podía contar con amigos de nivel social similar para dar hospitalidad cuando se viajaba o préstamos cuando se tenía necesidad, o apoyo político cuando se aspiraba a la candidatura de un cargo público. La relación entre los superiores sociales y sus inferiores se formalizó en la institución de la *clientela*, en

la que el «patrono» influyente proporcionaba protección y apoyo a «clientes» dependientes. Los clientes a su vez proporcionaban votos en tiempo de elecciones, e inflando las cifras del séquito del patrono, ayudaban a demostrar al mundo lo importante que era. El fenómeno funcionaba a muy diversos niveles, y un determinado sujeto —digamos, un miembro moderadamente importante del consejo aristocrático en una ciudad provincial— podía tener de hecho un amplio grupo de clientes personales y ser a su vez cliente, en rango ascendente, de uno o más aristócratas provinciales importantes o caballeros romanos de la orden ecuestre o senadores. Antes de la última República, los políticos poderosos se habían convertido, a través de sus éxitos en guerras de ultramar, en patronos de ciudades enteras y reinos clientes. Herodes el Grande, por ejemplo, fue primero cliente de Marco Antonio y después de Augusto.

Los Evangelios dan por hecho que una institución algo parecida regía las relaciones entre clases en Palestina. La parábola de los viñadores (Mt. 21:33-41; Mc. 12:1-9; Lc. 20:9-16) ilustra la posición subordinada de los arrendatarios respecto al rico propietario. Lucas narra varias historias (12:35-38; 14:12-24; 17:7-10) sobre la relación del rico y el pobre en las comidas. También cuenta la historia de la mujer importuna que triunfa sobre su patrono obteniendo su ayuda (18:2-5).

El elemento más importante en las ecuaciones que rigen estas relaciones personales y sociales era la reciprocidad. Los favores de patronos a clientes se hacían esperando una devolución. Los socialmente superiores daban alimento o dinero a sus inferiores; los patronos municipales donaban edificios y fundaciones a las ciudades; los príncipes aportaban acueductos y templos a reinos clientes. Pero todos actuaban así en espera de lealtad, honor, apoyo militar, no de una restitución monetaria.

Un importante fenómeno paralelo es que la «caridad» en el sentido moderno era prácticamente desconocida, al menos en la parte grecoromana del mundo antiguo. Si un político hacía donaciones de grano, aceite o dinero, como era habitual, lo hacía con la idea de que los así beneficiados expresaran su gratitud en formas que el mundo pudiese medir y de las que él mismo se beneficiara -por lo que se refiere a decretos aprobados, estatuas conmemorativas erigidas, apoyo político

mostrado, o ayuda militar proporcionada. La caridad para los pobres y destituidos, que no podían ofrecer nada a cambio, era prácticamente desconocida. Aún cuando de hecho sabemos de donaciones de alimentos o dinero, de las que las mayores porciones iban a parar siempre a los más prósperos de la población receptora, es decir, aquellos que podían hacer una devolución más sustanciosa. Si eran los más necesitados quienes recibían algo, sólo podía ser una coincidencia con el principal propósito de la donación.[1]

Entre los hebreos sí existía una tradición de dar ayuda y compasión a los pobres. Con todo, esto se expresa a veces de tal forma que se equipara al propósito romano de la reciprocidad. Dar a los pobres redime al dador, y la recompensa celestial puede ser considerada como real, aún si la gratificación es a largo plazo.[2]

FINANZAS PRIVADAS

Los Ricos

La riqueza material del mundo greco-romano se distribuía de forma desigual. Una pequeña fracción de la población poseía una vasta proporción de la tierra y recursos, y la masa de hombres y mujeres tenían que arreglárselas con modestos medios, o ir tirando con muy poco. No todos los que eran ricos tenían en consecuencia una posición social alta, pero todos los miembros de la élite social sí tenían mucho dinero. Los aristócratas gastaban con gran ostentación en campañas electorales, y después gastaban fastuosamente durante el tiempo en función. Un llamativo consumo era un estilo de vida exigido por las clases superiores; la riqueza servía como demostración de posición social y política, y gastar dinero de modo deslumbrante parecía típicamente más importante que ahorrarlo o invertirlo.

---

1. A.R. Hands, *Caridades y Ayuda Social en Grecia y Roma* (Cornell University Press, 1968).
2. L. William Countryman, *Los Cristianos Ricos en la Iglesia del Primitivo Imperio: Contradicciones y Adaptaciones* (Edwin Mellen Press, 1980), cap. 3.

Es obvio que tal conspicuidad de vida requería bienes de consumo, dinero qué gastar y recursos qué explotar. Puesto que la tierra producía comida, uno de los bienes indispensables en la antiguedad, era siempre una inversión rentable, especialmente para quien era lo suficientemente rico para hacer frente a los años de escasez. De aquí que la riqueza de la élite se basaba en tierras, heredadas o adquiridas de vecinos o deudores insolventes o como botín de guerra. Así también en el mundo galileo de los Evangelios, todos los ricos cuyas fuentes de ingresos son conocidas, deben su riqueza (salvo en dos casos) a la agricultura (Mt. 13:3-4; 21:28; 25:14-30; Lc. 19:11-27). Una excepción es el mercader que encuentra la perla de gran valor (Mt. 13:45-46); el otro es Zaqueo, el cobrador de aduanas, que paga por su fuente de riqueza no tradicional aceptando una posición social baja (Lc. 19:1-10).

El rédito seguro de las inversiones agrícolas no fue siempre suficiente para las necesidades de la élite. Realizar campañas para una magistratura y contribuir a los juegos públicos o edificios resultaba caro, y los costos del servicio al gobierno en los más altos niveles tenían mayor valor que lo que de él podía derivarse como ingreso. No obstante, los altos magistrados romanos podían esperar varios años seguidos de servicio como gobernador provincial, y eso representaba la oportunidad de recuperar mucho más —en gratificaciones, contactos de negocios, y extorsión— de los costos de presentación de candidatura y mantenimiento en el cargo. Y había otras fuentes de ingresos suplementarios. Los regalos del emperador se destinaban ocasionalmente a los favoritos. El botín militar proporcionaba una rica recompensa para los jefes del ejército. Los inmuebles urbanos podían ser tan lucrativos como la tierra de cultivo: Una de las cartas de Cicerón del primer siglo a.C., por ejemplo, muestra a un destacado miembro de la clase senatorial preocupándose por la forma más barata de restaurar alguna propiedad en un tugurio a un estado mínimamente aceptable (*Cartas a Atico* 14.9.1). Las clases superiores también hallaban formas de invertir en empresas comerciales. Normalmente lo hacían usando clientes y libertos como agentes para participar en grandes sociedades cooperativas que invertían en una serie de empresas. Esta manera tan indirecta era deseable porque era menos arriesgada, y también porque

la retórica moral oficial de las clases superiores miraba las transacciones comerciales con un enorme desdén.[3]

Plinio el Joven, a quien ya hemos conocido como gobernador de Bitinia al final del primer siglo d.C., da un buen ejemplo de un senador romano en la cima de la pirámide financiera. Heredó inmensas extensiones de tierra de cultivo en el norte y centro de Italia, que él consideraba su principal fuente de ingresos; una sola de estas granjas, en la Toscana, producía anualmente 400.000 *sextercios*, equivalentes a 1.000 *denarios*, una suma lo suficientemente grande en sí misma para convertir a una persona en miembro de la élite económica del imperio. Además, recibía generosos legados en los testamentos de amigos y socios. Parte de sus reservas líquidas las prestaba con intereses. Otros de sus bienes incluían varias mansiones, villas campestres y cientos de esclavos. Plinio era generoso con su riqueza, algo quizás no muy característico. Hizo generosas donaciones a su ciudad natal Comum, dotándola de una biblioteca, una escuela, un baño, un fondo para mantenimiento de niños, y otro para un banquete anual para los ciudadanos ordinarios. También donó un templo a una ciudad cercana a sus propiedades toscanas e hizo regalos y préstamos sin intereses a un gran número de amigos.[4]

El verdadero trabajo de mantener e incrementar las fortunas privadas estaba generalmente en manos de hábiles contables: administradores y supervisores libertos y esclavos. Pero hemos vislumbrado algo de los asuntos privados de hombres importantes como Cicerón y Plinio, para hacernos una idea de que ellos personalmente se interesaban en sus asuntos financieros y en los detalles de sus inversiones. El hombre rico descrito por Jesús (Lc. 12:16-21), tan obsesionado por el deseo de aumentar sus posesiones, tenía su contrapartida en los niveles más altos de la sociedad greco-romana.

En esa sociedad, la riqueza era indispensable para una vida «virtuosa» -o dicho de otro modo, una vida de ocio aristocrático. El hombre

---

3. John H. D'Arms, *Comercio y Posición Social en la Antigua Roma* (Harvard University Press, 1981).

4. Richard Duncan-Jones, *La Economía del Imperio Romano: Estudios Cuantitativos* (Cambridge University Press, 1974), cap. 1, «Las Finanzas de un Senador», pp. 17-32.

pobre que tenía que trabajar con sus manos y cobrar por sus servicios a las órdenes de otro era considerado con disgusto más que con lástima, como lo dejan bien claro pasajes de toda la gama de la literatura clásica. El concepto de que los pobres eran de algún modo «bendecidos» (Mt. 5:3; Lc. 6:20) hubiese parecido extravagante en los círculos aristocráticos de la sociedad greco-romana. Pero una idea parecida se equipara en los escritos del antiguo cercano oriente y en el mundo conceptual judío de los salmos y profetas.[5]

Con todo, en las ciudades griegas y romanas, existían aquellas gentes que no habían heredado grandes fortunas en tierras y no podían permitirse tales actitudes de arrogancia hacia los detalles tan prosaicos como ganarse la vida. Algunos de ellos pudieron hacerse muy ricos. Ese tipo de nuevos ricos aparece con alguna frecuencia en la literatura clásica, que generalmente desde sus prejuicios de clases superiores tiende a tratarlos con una condescendencia sin disfraces. El sarcasmo se hace incluso más hiriente cuando el advenedizo en cuestión es, como es el caso más frecuente, un antiguo esclavo. El ejemplo más famoso es el del liberto Trimalción, cuya personalidad y carrera se esbozan en un episodio ampliamente detallado en Petronio (*Satiricón* 76). Trimalción es un personaje ficticio cargado de presuntuosas torpezas, pero haría efectiva la sátira sólo si él reflejara, aunque de forma exagerada, a un tipo familiar a la audiencia aristocrática del autor durante el primer siglo en la Roma de Nerón. Al describir su carrera, Petronio dice por boca de Trimalción que originalmente llegó de Asia como esclavo y luego trabajó como agente financiero de su señor. Cuando éste murió, Trimalción fue puesto en libertad y heredó una vasta fortuna, gran parte de la cual invirtió en barcos de transporte y que muy pronto perdió. Pero reunió lo suficiente para equipar otro barco y con los réditos pudo comprar la anterior propiedad de su amo. Esta clase de inversión en tierras era —como ya hemos visto— realmente segura y respetable, pero Trimalción siguió invirtiendo en em-

---

5. G.E.M. de Ste. Croix, *Lucha de Clases en el Antiguo Mundo Griego* (Cornell University Press, 1981), pp. 428-432.

presas mercantiles -primero comerciando con esclavos y ganado, después prestando dinero a otros libertos que progresaban rápidamente.[6]

Tanto Trimalción como los aristócratas, adquirieron inicialmente su riqueza por herencia, pero también sabemos de individuos específicos que podían hacerse fabulosamente ricos mediante un talento extraordinario, suerte, o diligencia. Sabemos de escultores y pintores que se les pagaban altísimos emolumentos por una sola obra, o doctores que ganaban enormes cantidades atendiendo a los más elevados círculos de la sociedad, o maestros que cobraban sus ingresos de generosas subvenciones, o prostitutas que se aprovechaban de la generosidad de un fiel patrono, o transportistas que, como Trimalción, obtenían grandes beneficios a toda prisa. En las ciudades romanas más pequeñas del Norte de Africa, las inscripciones funerarias nos hablan de hombres que tuvieron comienzos humildes e hicieron dinero cultivando el campo. Un ejemplo detallado es el granjero de Mactaris que empezó como miembro de un grupo de cosechadores inmigrantes. Se convirtió en capataz de la tropa, a la larga pudo adquirir su propia granja, y se hizo tan próspero que ingresó en la aristocracia local. Incluso sirvió como censor, una de las magistraturas más distinguidas de la ciudad.[7]

Agricultura

La importancia de la riqueza consistente en tierras reflejaba el hecho de que la sociedad antigua, como cualquier sociedad, dependía del alimento. Cuando todo estaba dicho y hecho, tenías que ganar tu pan diario con el sudor de tu propia frente, o la de tus siervos. La gran mayoría de las fuerzas de trabajo del imperio romano estaban implicadas en el campo y el pastoreo, y las páginas del Nuevo Testamento muestran mayor conciencia que la mayor parte de la literatura

---

6. P. Veyne, «Vida de Trimalción», *Annales (Economies, Sociétés, Civilisations)* 16 (1961), pp. 213-247.

7. *Corpus Inscriptionum Latinarum*, vol. 8, n.° 11824; Ramsay MacMullen, *Relaciones Sociales Romanas* (Yale University Press, 1974), p. 74.

greco-romana, de las realidades —a veces muy duras— de la economía de subsistencia. Los Evangelios Sinópticos dedican mucha atención a los procesos de plantar la semilla, cosechar el fruto, moler el grano, comer el pan. A veces existe un excedente que se guarda en graneros. Otras, se subsiste sin más. Cuando los discípulos no pescan, sólo les queda pasar hambre (Lc. 5:1-11; Jn. 21:3-5).

La tierra de cultivo era explotada de formas diversas. Algunas granjas pequeñas eran atendidas por sus dueños, con ayuda de las familias y quizás un par de esclavos. Las verduras y cereales podían crecer con fuerza en granjas tan pequeñas, de propiedad particular, una era antes de que existiera maquinaria agrícola, y unos cuantos rebaños o manadas suministraban leche, lana y carne. En algunos lugares, las posesiones de un terrateniente rico se dividían en pequeñas parcelas individuales para ser arrendadas a otros granjeros, en base a un acuerdo de arrendamiento. (Mt. 21:33-41; Mc. 12:1-9; Lc. 20:9-16; cf. Varrón, *Sobre la Agricultura* 1.17.2-3; Columela, *Tratado de Agricultura* 1.7; Plinio el Joven, *Cartas* 3.19; 9.37). En otros, grandes extensiones de terreno eran cultivadas directamente por cuadrillas de esclavos, bajo la supervisión de uno o más administradores; con frecuencia estos administradores eran a su vez esclavos que habían mostrado lealtad y habilidad para la organización. Empresas de tal envergadura pueden haber tenido más éxito en el cultivo de cosechas de venta directa como aceitunas y uvas, y por el cuidado de grandes rebaños de ovejas, cabras y cerdos.

En temporada de trabajo, los campesinos se ayudaban entre sí en las tareas o empleaban trabajadores adicionales por día. Se disponía de la ayuda de aquellos individuos que hemos visto deambular en las plazas esperando ser contratados (Mt. 20:1-16) o en cuadrillas como las que encontramos leyendo la inscripción de la tumba del segador de Mactaris. Una fuente romana nos habla de un empresario en el siglo primero a.C. que reunió cuadrillas de agricultores, supuestamente —pero no necesariamente— esclavos, para trabajar en las granjas de las colinas de Italia central (Suetonio, *Vida de Vespasiano* 1.4; cf. Santiago 5:4).

El hombre no vive sólo de cereales y verduras. Las abejas proporcionaban miel. Las aves, carne y huevos. Las ovejas, cabras y ganado suministraban leche, lana, carne y pieles. La figura del pastor

se repite en los Evangelios (Mt. 12:11-12; 18:12-13; Lc. 14:5; 15:4-6; Jn. 21:15-16), en las imágenes del Buen Pastor (Jn. 10), los pastores en las laderas, en la Natividad (Lc. 2:8-20), y los porqueros de Gadara, en el territorio gentil de la Decápolis (Mt. 8:28-34; Mc. 5:11-17; Lc. 8:32-36).

Supuestamente, la pesca podía hacerse de forma individual, pero el costo del equipo básico era alto y el mantenimiento requería muchas horas de trabajo manual. Los Evangelios dan a entender que los pescadores del Mar de Galilea como Simón y los hijos del Zebedeo formaban pequeñas cooperativas (Lc. 5:1-11), que podían pagar ayuda adicional (Mc. 1:20). Una lápida en Jafa indica un acuerdo parecido en la costa de Palestina; identifica a dos miembros de una cooperativa de pesca, organizada aparentemente por un tal Lisias.[8]

El excedente de las pequeñas granjas de ordinario era llevado al mercado por los mismos granjeros. Algunos de ellos tenían sus propias mulas, borricos y carretas. En los mercados se ponían en las esquinas de aldeas y ciudades y al exterior de las puertas de la ciudad, se vendían cereales de la localidad, así como frutas, vino, aceite y lana. Los carniceros compraban la carne que quedaba de los sacrificios y la vendían al público. (Plinio el Joven, *Cartas* 10.96.9-10, muestra que a finales del primer siglo d.C., las conversiones al cristianismo habían hecho disminuir gravemente el mercado de esta clase de carne en algunos barrios).

Las panaderías molían el grano y proporcionaban pan a las ciudades romanas, pero en la economía rural de los Evangelios, la fabricación del pan parece estar confinada a las familias en particular (Mt.13:33: 24:41). La venta y transporte de grano era normalmente un asunto de empresa privada, pero por lo general, las ciudades adoptaban la responsabilidad de asegurarse un suministro razonable para la población urbana. Dos años consecutivos de sequía u otro desastre natural podía provocar una escasez angustiosa de grano, y las antiguas fuentes hablan de períodos de graves hambrunas en todas partes del mundo romano en diferentes ocasiones. Era raro transportar alimentos a través de grandes distancias, pero realmente las ciudades grandes como Atenas

8. J. B. Frey, *Corpus Inscriptionum Judaicarum*, vol. 1 (Roma, 1936), n.° 945.

y Alejandría necesitaban llevar a cabo acuerdos para recibir embarques de grano de ultramar. Por lo demás, las únicas provisiones que se enviaban regularmente a través de largas distancias eran vinos especiales, frutas exóticas secas y especias de lujo.

Artesanías y Comercio

La gente con recursos para invertir e instinto para arriesgarse podían hacer grandes fortunas en comercio. El transporte marítimo involucraba muchos riesgos como naufragio y piratería, pero podía bien merecer la pena, en la vida real como en la ficticia situación de Trimalción. Algunos se hicieron ricos como contratistas del gobierno para obras públicas: construyendo carreteras, acueductos y edificios importantes; fabricando suministros militares; horneando pan para subsidio público.

Mucho más comúnmente, la gente se comprometía en actividades de fabricación, distribución y servicio en pequeña escala para satisfacer necesidades locales. Ese tipo de comercio era en su mayor parte un fenómeno de poblaciones y ciudades, donde había mercado para una variedad de mercancías (Santiago 4:13). Los alfareros hacían platos y vasos para uso diario, los abatanadores y tejedores fabricaban telas, los trabajadores del cuero cosían zapatos y toldos, los herreros hacían implementos de granja e instrumentos para artesanos, los carpinteros hacían muebles y carros, los escultores hacían estatuas y relieves decorativos. Generalmente usaban materias primas producidas en las cercanías y vendían sus obras terminadas en sus propios talleres, ya fuese en un mercado libre o para cumplir algún contrato específico. A menudo los esclavos y libertos dirigían esta clase de pequeña empresa en nombre de sus amos y patronos. Pero bien fuesen libres o esclavos, los hombres y mujeres que dirigían estos negocios de ordinario hacían ellos mismos la mayor parte del trabajo, ayudados por esposa e hijos y por unos pocos esclavos o trabajadores pagados. Los trabajadores contratados eran a menudo hábiles artesanos empleados mediante contrato verbal o escrito, a veces se contrataba a trabajadores menos hábiles por día, a veces esclavos con o sin habilidades especializadas, alquilados por sus amos.

Este es un modelo que vemos en una serie de documentos del mundo antiguo. En el siglo cuarto a.C., se da fe, en algunos documentos para la construcción del templo en Tegea al sur de Grecia, de que contratistas independientes proporcionaban cuadrillas de entre cinco y diez trabajadores. En el siglo tercero a.C. aparecen en un papiro relatos de un hombre de negocios egipcio que contrataba a trabajadores libres por día para extraer arcilla para ladrillos en la orilla este del Jordán; los trabajadores no parecen tener grandes habilidades, pero en otras ocasiones pueden ser contratados directamente en una ciudad o templo para fabricar ladrillos por sí mismos. A comienzos del Principado podemos percibir la forma en que se organizaba la industria alfarera en Arezzo, Italia central, importante fuente de producción de vajillas de alta calidad. Estudios detallados muestran que la alfarería se producía en casi cien pequeñas factorías. Un número pequeño de expertos artesanos esclavos (menos de diez en la mayoría de ellas; unos sesenta en las tres compañías más grandes) fabricaban las vasijas, ayudados por otros, en número desconocido pero superior, que extraían y limpiaban la arcilla, empleaban la estaca y vigilaban los hornos. Al irse extendiendo el mercado para estos artículos, se abrieron nuevas factorías, al principio, aparentemente por los agentes libres de las diversas familias aretinas en otras partes del imperio. Pequeños talleres como éstos proporcionaban el contexto económico para el trabajo de los orfebres que encontramos en la «Ley de Guerra» de los Rollos del Mar Muerto (1QM 5.6, 9-11), o los plateros cuya subsistencia en Éfeso dependía de los turistas que venían a visitar el templo de Artemis (Hch. 19:24-27), o artesanos más sencillos como el carpintero José (Mt. 13:55; Mc. 6:3), o los fabricantes de tiendas Prisca, Aquila y Pablo (Hch 18:2-3).[9]

La economía de la vida ordinaria era demasiado elemental, demasiado cercana a un nivel de subsistencia para promover la venta de artículos de lujo, excepto en las clases altas de las grandes ciudades. Para satisfacer una limitada demanda en zonas más lejanas, los mercaderes itinerantes con pequeños artículos de lujo circulaban por ferias

---

9. H. Kreissig, «Mano de Obra Gratis en la Edad Helenística» en *Mano de Obra No-esclava en el Mundo Greco-Romano*, rev. por Peter Garnsey (Cambridge Philological Society, 1980), pp. 30-33.

anuales que tenían lugar durante las festividades de los dioses por todo el imperio. De este modo, traían a sus clientes finas sedas importadas de Oriente, o linos por los que era conocido Tarso en el siglo segundo d.C. También traían finas púrpuras de lejanas tierras, y proporcionaban buenos ingresos. Vemos a Lidia, una vendedora de esas púrpuras, en Hechos (16:14, 40). Esta «vendedora de púrpura» venía de Tiatira en Asia Menor y era una residente próspera de Filipo, vinculada socialmente con la sinagoga de ahí. Su nombre implica que puede haber sido una esclava liberada. Los comerciantes en teñido de púrpuras lujosas en Roma eran a menudo gente liberada de la esclavitud, y en muchos casos, mujeres, varias de aquellas cuyos nombres se conocen por inscripciones funerarias parecen haber sido anteriormente esclavas de la misma familia, lo cual pudo haberles proporcionado sus comienzos.

Una diversidad de ocupaciones proporcionaban servicios básicos a una sociedad compleja. Abogados y médicos ofrecían sus diferentes grados de especialización, los hospederos y barberos eran hombres de negocios independientes o siervos de un rico patrono; para la gente ordinaria de clases más bajas, el barbero de la vecindad ofrecía el cuidado médico más accesible y a su alcance. Los pobres que no tenían ninguna cualificación específica, ofertaban a bajo precio su trabajo en el mercado abierto, en granjas o viñas, o en construcción, o bien como cargadores en los muelles, marineros en barcos o sirvientes en los baños. Por el contrario, podían a veces encontrar ayuda en el subsidio público, si vivían en una ciudad donde éste existiese, y si reunían los requisitos de ciudadanía, edad, sexo, etc. Si eso fallaba, algunos de los indigentes recurrían al robo (Lc. 10:30).

Negociantes y agentes podían hacer dinero con el comercio de esclavos, especialmente cuando las guerras producían una buena dotación de cautivos. (En general, el comercio de esclavos era menos activo en los años pacíficos del Principado, y la mayoría de nuevos esclavos nacían y crecían en cautividad). Los esclavos se usaban, dependiendo de su talento y necesidades de su amo, para realizar trabajo especializado como maestros, cocineros, médicos y administradores; en el servicio rutinario de una casa; trabajos forzados en molinos, baños, minas y campos. Por un lado eran más eficientes que la mano de obra pagada, porque siempre estaban disponibles para sus

amos, bien para uso personal o para ser alquilados a contratistas. Por otro lado, eran más problemáticos porque tenían que ser alojados y alimentados aún cuando no hubiese necesidad de su trabajo. Los esclavos, por tanto, representaban competencia para el mercado de trabajo libre, pero no sustituían la mano de obra pagada. En ciertas ocasiones y lugares y bajo determinadas circunstancias, tanto los trabajadores esclavos o cautivos como los libres eran empleados. Algunos eruditos, como G.E.M. de Ste. Croix, destacan la evidencia de la esclavitud para sostener, usando términos marxistas, que el sistema económico antiguo dependía de la explotación por las clases propietarias de la capacidad productiva de una población esclava y oprimida de trabajadores. Otros, como Moses Finley, subrayan el hecho de los trabajadores contratados para afirmar que la esclavitud era menos importante que la operación de una fuerza laboral más o menos libre.[10] Los datos son ambiguos y no nos permiten efectuar un censo para determinar si de hecho en un tiempo determinado predominaba la mano de obra libre o esclava; así, haciendo hincapié en ciertos puntos específicos, ambas partes pueden tener argumentos convincentes. No obstante, queda claro que la esclavitud fue un importante elemento en la economía antigua.

Préstamos y Cobro de Impuestos

Las operaciones bancarias eran a menudo una función de relaciones sociales. Entre las clases altas, cuando un individuo necesitaba dinero, lo pedía prestado a amigos; en otras, lo prestaba él a amigos que lo necesitaban. A los miembros de las clases altas, sus dependientes y clientes les pedían a veces préstamos, como parte de la relación de reciprocidad entre ellos. Los de gran influencia política, como los grandes generales romanos en el primer siglo a.C., contaban entre sus clientes ciudades y reinos enteros, y sabemos que hacían préstamos en gran escala a esas ciudades y reinos. En un escandaloso episodio,

10. Ste. Croix, *Lucha de Clases*, esp. pp. 172-173; Moses Finley, *La Economía Antigua* (University of California Press, 1973), pp. 62-94.

Bruto («el romano más noble de todos los romanos») prestó una fabulosa cantidad a la ciudad de Salamis en Chipre, a una tasa de interés igualmente fabulosa de 48 por ciento, lo sabemos por Cicerón (*Cartas a Atico* 5.21.10-13; 6.1.3-7), quien manifestó su rotunda desaprobación. El mismo Cicerón, en otras ocasiones, pidió prestadas grandes sumas a prestamistas profesionales (*Cartas a sus Amigos* 5.6.2) y de amigos y aliados (*Cartas a Atico* 5.4.3; 7.3.11; 7.8.5) para financiar sus asuntos políticos y personales. Otra técnica de los ricos para reunir efectivo en un apuro era pedir a sus deudores el pago de préstamos pendientes (Plinio el Joven, *Cartas* 3.19).[11]

Los que prestaban dinero, formal o informalmente, estaban bien protegidos contra la falta de pago. Bajo las leyes griegas, romanas y orientales, los acreedores aparentemente podían obligar a esclavitud permanente o a deuda de esclavitud temporal a aquellos deudores que no podían pagar. La parábola del siervo sin entrañas (Mt. 18:23-35) ilustra las alternativas. Cuando el rey exige su devolución, quizás, como Plinio, para pagar ciertos nuevos gastos personales, y el siervo no puede pagar, le amenaza con venderlo como esclavo permanente. Cuando este siervo a su vez se enfrenta a un deudor que no paga, le amenaza con la esclavitud temporal. Hace esto por su propia autoridad. En otras partes (Mt. 5:25-26; Lc. 12:58-59) entendemos que los tribunales también ayudarían a hacer valer este tipo de deuda de esclavitud temporal. Parece ser que algunos cristianos más tarde usaron dicho procedimiento, vendiéndose en efecto como esclavos para rescatar a otros, o en esclavitud total para reunir fondos para las congregaciones en Roma.[12]

Prestar dinero era una profesión en la que se implicaban tanto caballeros como hombres de pequeños negocios. Sabemos de ellos por la literatura romana y documentos legales así como en los Evangelios (Mt. 21:12; Mc. 11:15-17), como cambistas, que llevaban a cabo el esencial servicio de convertir pequeñas monedas de bronce en denominaciones de más valor de plata u oro o intercambiar las monedas de una ciudad por las equivalentes de otra. También funcionaban como

11. Finley, *Economía Antigua*, pp. 53-55; 142-143.
12. Ste. Croix, *Lucha de Clases*, pp. 164, 170.

bancos, recibiendo dinero a tasas de interés fijo y prestándolo a otros (Mt. 25:27; Lc. 19:23). Había individuos que también prestaban dinero e invertían en empresas de negocios con el fin de obtener beneficios (Mt. 25:14-30; Lc. 19:12-27).

Por otra parte, tales depósitos e inversiones no inspiraban una confianza general como las cuentas modernas de ahorros en bancos federalmente asegurados. Para proteger sus ahorros, algunos los depositaban en templos con la esperanza de que los dioses los protegieran (Juvenal, *Sátiras* 14.261-262). Otros guardaban objetos preciosos y reservas en metálico en cajas fuertes en la habitación más segura de su casa, con un constante temor de que la polilla y el orín pudiesen estropearlo o que los ladrones pudieran entrar y llevárselo (Mt. 6:19; 12:29; 13:52; 24:43; Mc. 3:27; Lc. 11:21-22; 12:39; Santiago 5:1-6). Se hallaron, por ejemplo, en algunas de las casas más importantes de Pompeya, fortunas modestas de unos 1.000 ó 2.000 denarios en cajas fuertes, mientras que los archivos de los banqueros del mismo lugar muestran depósitos de hasta diez veces esa cantidad; esto supone que muchos de los ricos guardaban una pequeña porción de su dinero efectivo en casa, pero en su mayor parte era puesta en manos de prestamistas para que produjese intereses.[13] Algunos pueden haber enterrado sus tesoros en campos, exponiéndolos al peligro de convertirse en fuente de repentina riqueza para otro (Mt. 13:44).

FINANZAS MUNICIPALES

Gastos

La base de la antigua economía era agrícola, pero la base de la civilización romana y griega era urbana. La sociedad se organizaba en torno a las ciudades, y éstas ofrecían los atractivos de la cultura y las facilidades de mercado. Los agricultores y pastores de las tierras bajas de los alrededores venían a las poblaciones y ciudades para

13. Laura Breglia, «Circolazione monetale ed aspetti di vita economica a Pompei, *Pompeiana* (Biblioteca della Parola del Passato, n.° 4, 1950), pp. 47-48.

vender sus productos y comprar artículos fabricados y mercancías especiales, en mercados diarios, ferias semanales o bazares de fiestas anuales.

La ciudad también ofrecía un entorno físico de edificios públicos que construía y mantenía. Aportaba templos, altares, animales e incienso para el sacrificio. Administraba ley y orden y proveía de lugares de reunión y archivos para administración, aceite y combustible para las escuelas superiores y baños públicos, premios y (durante el período romano) animales salvajes para los espectáculos, una conveniente dotación de cereales, y un acueducto para hacer llegar agua de calidad a las fuentes públicas. Además, había profesores y doctores públicamente subvencionados en muchas de las grandes ciudades griegas -e incluso las más pequeñas del este, que pagaban a maestros y educadores en las escuelas superiores. Los magistrados eran asistidos por una plantilla de sirvientes y esclavos públicos, pagados por el erario municipal. A los vigilantes se les pagaba para dar servicio policial y de bomberos, y los esclavos públicos servían en los baños y ayudaban a mantener los edificios públicos, acueductos y calzadas.

Fuentes de Ingresos

La fuente más importante de ingresos para la mayor parte de las ciudades del imperio romano eran las fincas. Los terrenos públicos, incluso el que pertenecía a los templos, era alquilado para cultivo. La tierra formaba parte del territorio político controlado por la ciudad, pero no necesariamente. También era habitual que las ciudades construyeran mercados y cobrar a los mercaderes por los puestos que ocupaban. Las propiedades residenciales que quizás fueron también propiedad de las ciudades y alquiladas a los arrendatarios, y los ingresos efectivos de las ciudades podían ser objeto de préstamo a corto plazo para ganar intereses.

A veces las ciudades cobraban impuestos directos, pero lo hacían como agentes del gobierno imperial y transferían el dinero a las autoridades romanas. Por otro lado, también venían a engrosar las arcas municipales los peajes y aduanas. Éstos eran relativamente bajos, aproximadamente 2 ó 2,5 por ciento sobre importación y exportación,

pero las grandes ciudades comerciales que constituían los centros más importantes del comercio, dependían enormenente de ellos.

En el caso de la mayor parte de las ciudades, las rentas sobre fincas públicas y peajes sobre importaciones y exportaciones estaban muy lejos de compensar los gastos. No existen indicios auténticos de que se elaboraran presupuestos anuales adecuados en una ciudad antigua, y sabemos que cuando algunas ciudades de Asia Menor crecían en exceso, recurrían a la ayuda del gobernador provincial, que no siempre se materializaba (Plinio el Joven, *Cartas* 10.39-40, 77-78, 98-99, 108-109).

Bienhechores Municipales

Para equilibrar sus cuentas y proporcionar los más cómodos atractivos de la vida urbana, las ciudades griegas y romanas explotaban la economía de las relaciones sociales. Se contaba con que los miembros de las clases dirigentes, que tenían los recursos financieros y el honor de la función municipal, contribuyeran con su propia riqueza en beneficio de la comunidad entera. En las ciudades griegas, a los hombres ricos se les justipreciaban ciertas *leitourgiai* («Liturgias», literalmente «trabajos del pueblo»). Entre éstas estaban las responsabilidades de pagar los gastos de una festividad o los de una representación dramática, el mantenimiento o construcción de un edificio público, o el mantenimiento anual de un barco, o bien el suministro de aceite para la escuela superior. En algunas comunidades romanas, las leyes exigían que los que habían recibido el honor de una magistratura y un lugar en el consejo local debían pagar ciertos derechos a las arcas de la ciudad y hacer contribuciones específicas para los gastos de los juegos. Además, hombres y mujeres de la clase dirigente, motivados por el espíritu público o ambición política, hacían a menudo generosas contribuciones adicionales, alardeando de los bellos edificios públicos que habían donado, los complicados juegos que habían patrocinado, las dotaciones realizadas para la fundación de una escuela o universidad, o el suministro de aceite para las escuelas superiores, combustible para los baños, o bien pagar parcelas en el cementerio para todos los ciudadanos. Emperadores y senadores actuaban también como bienhe-

chores de las ciudades, pagando nuevos templos o estableciendo subvenciones. Las comunidades mostraban su gratitud erigiendo estatuas o concediendo ciudadanía honoraria, coronas de oro, asientos preferentes en el teatro, comidas gratis en el palacio municipal, e inmunidad de impuestos, o bien emitiendo decretos de agradecimiento en alabanza del buen carácter, entusiasmo, celo y generosidad del bienhechor. La relación entre el bienhechor municipal, sus dones, y los beneficiarios formaba parte integrante de la sociedad greco-romana a tal grado que su vocabulario aparece con frecuencia en el Nuevo Testamento, particularmente en Lucas-Hechos y las cartas de Pablo. De aquí que Jesús se refiera (Lc. 22:25) al modo en que «los que ejercen el poder» esperaban el honor que correspodía al título *euergetēs* («bienhechor»). Las palabras que se refieren a liturgias se emplean para los deberes en la fe de los cristianos (Fil. 2:17, 25-30). Las que se refieren a la provisión de coros en festivales dramáticos se usan para la forma en la que Dios otorga beneficios espirituales a los creyentes (Gal. 3:5; Fil. 1:19; 1 Pedro 4:11) y da a manos llenas a los pobres (2 Cor. 9:9-10).[14]

FINANZAS IMPERIALES

Modelos de Actividad Económica

En la escala global del imperio, las principales rutas de actividad eran todas aquellas calzadas de proverbial fama que conducían a Roma, bien fuesen carreteras o (más frecuente, dado el alto costo de transporte terrestre) rutas marítimas. Alimentos y materiales de construcción eran los principales artículos de comercio a gran distancia, y este tipo de comercio estaba en manos de empresarios privados, aunque el gobierno imperial era normalmente el único cliente a gran escala. El actual consenso entre estudiantes de la economía antigua es que los tratos de negocios eran muy específicos y un pensamiento sistemático de amplio

14. Frederick W. Danker, *El Bienhechor: Estudio Epigráfico de un Campo Semantico Greco-Romano y del Nuevo Testamento* (Clayton Publishing House, 1982).

alcance sobre modelos económicos era desconocido. De este modo explica Finley la falta de teoría económica en la literatura clásica y la ausencia de corporaciones a gran escala que se dedicaban a «hacer dinero» de forma en absoluto equiparable al moderno capitalismo.[15] También ayuda a esclarecer por qué nunca se elaboró en ningún régimen del imperio romano un presupuesto detallado y extenso, y por qué las hambrunas podían afectar con tan devastadora fuerza, porque no se habían llevado a cabo previsiones de contingencia. Esto obviamente, no significa que la gente del mundo antiguo no supiera como invertir para hacer dinero; la parábola de los talentos (Mt. 25:14-30; Lc. 19:12-27) indica claramente que sí. Pero tales inversiones se restringían a una escala relativamente pequeña.

De manera similar, gran parte de la actividad comercial en el imperio romano era local. Las granjas en las cercanías de las poblaciones suministraban alimentos y la mayor parte de las materias primas. La producción se hacía en pequeños talleres para consumo local. Sabemos algo del comercio ocasional desde distancias mayores en productos exóticos de alimentación o textiles de lujo, pero aparentemente también estaba en manos de comerciantes aislados o grupos de comerciantes que trabajaban con cargamentos muy específicos.

Gastos Públicos

El *aerarium* público, el erario de la antigua República romana, bajo el Principado siguió pagando los servicios públicos de la ciudad de Roma y los gastos administrativos de aquellas provincias que se hallaban bajo el control nominal del Senado. Los elevadísimos gastos de administración de las provincias «imperiales» eran absorbidos por el *fiscus*, los fondos a disposición del emperador, que de este modo, con su personal liberalidad, actuaba como patrono de todo el imperio.

El emperador suministraba los fondos que financiaban los cargos de sus prefectos en las provincias. Empleaba un inmenso grupo de esclavos y libertos para el servicio de su casa. Pagaba los salarios de

15. Finley, *Economía Antigua*, pp. 129-149.

los soldados en todo el imperio, al igual que los bonos para recompensar a las tropas por victorias, o para inducirlos a permanecerle leales. Un fondo especial proveía el pago a un soldado cuando era honrosamente relevado del servicio al ejército.

Gran parte de la construcción y mantenimiento de edificios públicos en las provincias era pagado por las ciudades, como hemos visto, pero el tesoro imperial pagaba los proyectos especiales como trabajos del puerto, carreteras y campamentos militares. Los emperadores exhibían frecuentemente su munificencia en forma de complicados juegos y espectáculos, o de un especial reparto de dinero a todos los ciudadanos (mayor cantidad a los ricos que a los pobres), o alguna construcción especial. Al final del siglo primero d.C., Trajano estableció un fondo especial para garantizar cantidades específicas de cereales para todos los ciudadanos niños de Italia.

Fuentes de Ingresos

En armonía con el resto de la economía antigua, la tierra proporcionaba la mayor parte de los beneficios. Las ganancias del patrimonio público pasaban al erario, y los beneficios de un creciente número de propiedades del emperador iban al fisco.

Los impuestos, por supuesto, eran una fuente importante de ingresos. En la República, los impuestos directos no se exigían a los ciudadanos romanos, sino que se cobraban de los territorios conquistados en las provincias. Pero la maquinaria administrativa en las provincias no estaba lo suficientemente desarrollada para recaudar eficazmente los impuestos. Por lo tanto, el Senado contrataba a hombres de negocios romanos que pagaban los impuestos debidos, y luego eran relativamente libres de usar cualquier medio apropiado para cobrar dinero y así resarcirse -con ventaja. Puesto que estos hombres se comprometían en negocios públicos, eran conocidos como *publicani*. En las diversas aldeas y pueblos el trabajo de cobrar impuestos lo realizaban agentes de los grandes hombres de negocios, y también se les conocía por la población local como «publicanos». Al final de la República, las grandes corporaciones de publicanos fueron abolidas, y cada ciudad asumió el trabajo de cobrar impuestos. Siguieron em-

pleando el mismo tipo de cobradores locales de impuestos -hombres de negocios en pequeña escala, a veces muy prósperos, cuya baja posición social queda bien ilustrada por sus apariciones en los Evangelios (Mt. 9:9-13; Mc. 2:14-17; Lc. 3:12-13; 19:1-10).

Bajo el Principado había dos clases principales de impuestos o tributo: *tributum soli* y *tributum capitis*. El primero era un impuesto sobre la propiedad que se recaudaba en una provincia a tasa fija sobre terrenos, casas, esclavos y barcos. Sabemos que la tasa en la provincia de Siria era de 1 por ciento anual. La otra forma de tributo era el impuesto personal, exigido a tasa fija sobre adultos comprendidos entre doce o catorce y sesenta y cinco años -aparentemente, un denario por persona por año (Mt. 22:15-22; Mc. 12:14-17; Lc. 20:21-26); en algunas provincias se aplicaba sólo a los varones, pero en Siria, entre otros lugares, se aplicaba a todos. Puesto que estos impuestos se calculaban a una tasa fija, su pago era siempre más fácil para un rico que para un pobre, y esto tendía a acentuar aún más el desequilibrio entre ricos y pobres. Fue necesario un censo para el recuento de personas y hacer vigente el impuesto, y durante el reinado de Augusto se hicieron estudios en todas las provincias: Lucas se vale de ese censo como ocasión del viaje de María y José a Belén. A pesar de las palabras de Lucas, no es probable que se tratara de un censo universal: un censo se llevaba a cabo dentro de cada provincia para determinar la sujeción al impuesto personal, y sabemos que hubo uno en Judea en el año 6 d.C. (ver el capítulo 1).

Los impuestos aduanales representaban una importante fuente de ingresos (Mt. 9:9; Mc. 2:14; Lc. 5:29). Jericó, donde Jesús conoció a Zaqueo, el jefe de aduanas (Lc. 19:1-10) era puesto fronterizo entre la provincia romana de Judea y Perea, parte de la tetrarquía de Herodes Antipas. Otra fuente de ingresos era el impuesto de manumisión de esclavos, y otros varios introducidos por Augusto: un 1 por ciento de impuesto sobre ventas, un impuesto especial de 4 por ciento sobre la venta de esclavos, y un impuesto de 5 por ciento sobre todas las herencias de más de 100.000 sextercios, excepto las de parientes muy cercanos. Después de la destrucción del templo en Jerusalén por Tito en el año 70 d.C., todos los judíos del imperio debían pagar un impuesto personal adicional de 2 denarios anualmente; era el equi-

valente (medio siclo) al impuesto que habían pagado anteriormente para el mantenimiento del templo, el *didracma* (Mt. 17:24-27).

Los residentes de las provincias estaban obligados a efectuar también pagos en especie. Los ricos debían ser anfitriones de dignatarios romanos de paso, y a cualquiera se le podía exigir que proporcionara animales, carros y suministros para mensajeros oficiales o tropas militares. En muchos documentos, especialmente a partir del siglo segundo, se expresan quejas sobre la forma en que los soldados especialmente abusaban de su derecho a hacer tales demandas.

Sistema Monetario

Las referencias informales en los Evangelios y en la literatura clásica, así como la abundancia de monedas encontradas en todas las excavaciones arqueológicas del período romano, muestran que la sociedad del imperio dependía ampliamente del uso de monedas. El gobierno imperial utilizaba monedas para pagar a sus tropas y sus cuentas a proveedores y contratistas, y después circulaban por todos los estratos de la sociedad.

Las denominaciones de más valor en plata y oro se acuñaban en las casas de moneda imperiales de Roma; llevaban la efigie del emperador en un lado, y algún tipo de emblema variable en la otra. La denominación común de plata era el denario, conocido en el Oriente por su equivalente en griego, *dracma*. La parábola de la viña (Mt. 20:1-16) implica que un denario era un generoso salario diario para un labrador, igual que en el siglo quinto a.C. un dracma fue el salario normal para trabajadores especializados en la construcción de la Acrópolis de Atenas. Tales jornaleros, por supuesto, sufrían mucho por la falta de seguridad de su empleo, y no es probable que pudieran ganar esa cantidad todos los días del año. Los soldados de las legiones romanas, por otro lado, recibían un salario anual: En el siglo primero su paga anual era de 225 denarios; en el segundo, 300. Con esta cantidad tenían que comprar su propia comida, ropa y armas. Las tropas auxiliares recibían mucho menos: 200 denarios para tropas de élite, 150 para la caballería, y sólo 100 para infantería.

Para las transacciones diarias, había denominaciones más pequeñas de bronce en circulación -en la parte occidental del imperio, éstas se

fabricaban en casas de moneda centrales, pero en la parte oriental, las diversas ciudades y territorios suministraban la moneda pequeña. La denominación común era el *as*, a menudo conocido en griego como *assarion*. Al cambio oficial, un denario valía 16 ases, aunque los documentos del Principado indican que especialmente en el oriente, un denario equivalía a 18, 20 o incluso 24 ases. La mejor conjetura de los estudiosos es que los cambistas se guardaban los ases adicionales en calidad de honorarios.[16] Los cambistas eran necesarios a varios niveles: si tenías monedas de bronce de tu pueblo y estuvieses en otra ciudad, tendrían que ser cambiados a la moneda local de bronce o en denarios, que eran aceptados en todas partes; si te pagaban en denarios de plata podías bien necesitar monedas más pequeñas para comprar víveres y para otras necesidades cotidianas; si fueras un pequeño hombre de negocios, normalmente aceptarías monedas de bronce y necesitarías cambiarlas en denominaciones mayores de plata u oro para pagar tus deudas.

Los Evangelios dan una idea de los niveles de precios. Con dos ases puedes comprar cuatro o cinco pajarillos (Mt. 10:29; Lc. 12:6). El pan para dar de comer a los Cinco Mil se calcula a 200 denarios (Mc. 6:37), lo que supone que con un denario se podría comprar suficiente pan para veinticinco comidas; una porción podría costar menos de un as. El buen samaritano supone que dos denarios bastarán para cubrir la mayor parte de, aunque posiblemente no todos, los gastos de comida para varios días y alojamiento en una posada campestre (Lc. 10:35). Estos precios se comparan en orden de importancia a los que conocemos de Italia, donde en el siglo primero, una harina de buena calidad para hacer una libra de pan costaba dos ases, y una medida de vino variaba según su calidad, de uno a cuatro ases. Una factura desglosada por una noche en una posada en el centro de Italia especifica vino a 1/6 as, pan a 1 as, y la comida principal a 2 ases; una chica para la noche costaba 8 ases, y heno para la mula del cliente, 2 ases. Una inscripción de Pompeya desglosa gastos de nueve días

16. Michael H. Crawford, «Dinero e Intercambio en el Mundo Romano», *Boletín de Estudios Romanos 60* (1970), pp. 40-48.

para un grupo (aparentemente) de tres personas, con un gasto promedio de 1,5 denarios por día.[17]

Para las necesidades de la vida cotidiana, circulaba una mayor variedad de denominaciones de monedas. El as fue dividido en medio (el *semis*) y cuarto (el *cuadrante*). La moneda local pudo de hecho circular en fracciones más pequeñas, como el *lepton*: El óbolo de la viuda (Mc. 12:42; Lc. 21:2) equivale a dos leptones, que Marcos explica como igual a un cuadrante. El desequilibrio entre el as y el denario se solucionaba con una serie de monedas de cobre: *dipondios*, que valían dos ases, y *sextercios*, que valían cuatro ases, o un cuarto de denario. En general, los romanos se referían a precios en términos de sextercios más que de denarios.

Los antiguos términos griegos para grandes cantidades estaban aún en uso también en tiempos del Nuevo Testamento. La *mina* (Lc. 19:12-27) valía 100 dracmas; el *talento* (Mt. 18:24) era una cantidad inmensa, equivalente a 6.000 dracmas.

Todos saben lo inútil que resulta intentar convertir precios antiguos en equivalencias modernas. Pero si suponemos, sólo como ejemplo, que un salario mínimo por día de $15 a $20, podemos tomar un as como equivalente de aproximadamente un dólar. Entonces, un gorrión cuesta 50 centavos más o menos, una hogaza de pan, unos $2, un litro de vino aproximadamente $1 ó $2, el óbolo de la viuda, un cuarto más o menos. La mina que el noble da como pago a cada uno de los diez siervos (Lc. 19:12-20) valía 100 dracmas, algo más de $1.000 según estos arbitrarios cálculos. Y cuando Judas sugiere vender el óleo de la mujer y darlo a los pobres, imagina que sacaría 300 denarios (Mc. 14:5), unos $5.000. Para el lector americano moderno, recordar que $20 al día representa el salario mínimo, los precios, especialmente los de mercancías de lujo, parecerían desproporcionadamente elevados. Ciertamente es más seguro suponer que un trabajador con un salario promedio le quedaba mucho menos para lujos de lo que ocurre con su contraparte moderna americana.

---

17. Plinio, *Historia Natural* 18.88-90; *Corpus Inscriptionum Latinarum*, vol. 4, n.os 1679, 5380.

4

La Sociedad en Palestina

Las cuestiones fundamentales sobre la sociedad palestina durante estos siglos permanecen sin respuesta. ¿Residían de continuo los judíos en Galilea, relativamente aislada de los procesos de urbanización y helenización? ¿Cuándo y dónde empezaron los judíos a construir sinagogas y estudiar la Torah en ellas? ¿Qué papel desempeñaban los campesinos rurales en el desorden social de este período? ¿Hablaba la gente común principalmente el arameo, o diariamente hablaba la mayoría en griego, lo que también significaría que aceptaban algunos valores griegos? ¿Quiénes eran los fariseos? ¿En qué contexto social predicó Jesús, y cómo debían entenderse las controversias entre él y los fariseos? Este capítulo trata sobre estas cuestiones.

DEMOGRAFIA

El sistema de fronteras en el tiempo de Jesús se ha descrito en el Capítulo 1: examinaremos algunos hechos históricos a la luz de nuestro actual interés con la composición étnica y religiosa de la población. Simón el Macabeo evacuó parcialmente a los judíos de la parte occidental de Galilea (1 Mac. 5:15,23). Su sucesor, Juan Hircano, conquistó a los samaritanos en el norte y a los Idumeos al sur. Desde el principio fue política de los Macabeos no tolerar a los gentiles en sus tierras, para que los que eran conquistados se convirtieran o se fueran; los idumeos aceptaron la circuncisión, permaneciendo leales incluso durante la posterior guerra contra los romanos. Aristóbulo reinó sólo un año (104-103 a.C.), pero añadió Galilea a los dominios judíos, forzando a los itureos a evacuarla (Josefo, *Arqueología Judía* 13.318), de modo que Séfora se convirtió en ciudad judía.

El general romano Pompeyo anuló gran parte de esta expansión judía en 63 a.C. liberando las ciudades griegas por toda la costa mediterránea, así como algunas ciudades del interior incluyendo Samaria, Citópolis y las ciudades del este del Jordán. Aun así, Judea siguió siendo considerablemente mayor de lo que había sido en tiempos anteriores a los Macabeos. Partes de Idumea, Samaria y Perea al este del Jordán eran aún judías, y Galilea se hallaba separada pero culturalmente unida a Judea. Además, Julio César revocó algunas de las acciones de Pompeyo restaurando Jopa y el valle de Jezrael en el 47 a.C. (Josefo, *Arqueología Judía* 14.205, 207).

La geografía de Palestina en el tiempo de Jesús es más fácil de determinar que las cifras de población y extensión de grupos étnicos o religiosos. La población de judíos en Judea era compacta e incluía las zonas costeras de Jopa y Jamnia, aunque esta última tenía también residentes gentiles. Herodes el Grande introdujo algunos gentiles en Jerusalén, como lo hizo Herodes Antipas en Tiberíades. La población de Cafarnaúm era también mixta.

La guerra de Bar Kokhba (132-135 d.C.) produjo cambios decisivos en la demografía de Judea. Adriano expulsó a todos los «circuncisos» (incluídos los cristianos judíos) de la región de Jerusalén. Después de esta segunda guerra contra Roma, Galilea siguió siendo el principal baluarte del judaísmo palestino.

Es sumamente difícil calcular el tamaño de la población en Palestina en este tiempo; las antiguas fuentes dan cifras exageradas, y las conjeturas modernas varían ampliamente. Michael Avi-Yonah da un total de dos millones y medio para toda Palestina; cifras más recientes dan un mínimo de tres millones.[1]

EL MODELO DE VIDA

La gran mayoría de los judíos en el tiempo en el que Jesús vivió en Galilea, Transjordania y Judea vivían en pequeñas poblaciones, no

---

1. Michael Avi-Yonah en *El Pueblo Judío en el Siglo Primero*, secc. 1, vol. 1, rev. por Safrai y Stern (Fortress Press, 1974), pp. 108-110. Applebaum ofrece cifras más recientes. (ver siguiente nota, n.° 2).

en grandes ciudades como Tiberíades y Jerusalén.[2] Las excavaciones franciscanas han descubierto casas del tiempo de Jesús en Cafarnaúm. Hay varios bloques de casas cuyas desiguales paredes estaban construidas con bloques de basalto, no lo suficientemente fuertes para soportar un segundo piso. Las escaleras conducían al techo, que generalmente era llano. Las habitaciones de la parte baja eran muy pequeñas, con ventilación inadecuada y ventanas pequeñas; la cubierta del techo daba intimidad y temperaturas más frescas. Las habitaciones más grandes en Cafarnaúm eran de aprox. 18 pies de ancho; hubiera sido difícil encontrar restos de vigas de madera en los techos. Los suelos estaban hechos de grandes y desiguales losas de basalto, imperfectamente encajadas entre sí, donde hubiese sido fácil perder alguna moneda (Lc. 15:8). Los bloques de casas estaban rodeados de calles o callejuelas. Un bloque contenía cuatro apartamentos familiares, que daban a un patio común. Si cada familia tenía unos ocho miembros, las treinta y dos personas que vivían en tan pequeño espacio, posiblemente nunca se sentían solas.

Vida Diaria: La Familia

En pequeñas poblaciones, había familias que vivían en una habitación, pero la mayoría contaba con varias; la «familia» significa con frecuencia la patriarcal, incluyendo las viudas e hijos de hijos casados. Algunas familias grandes dormían en una habitación, pero generalmente cada pareja y sus hijos tenían la propia. La cama era el artículo más esencial, aunque las sillas y bancos eran comunes. Los hornos eran vitales; el pan se cocía semanalmente por toda la familia.

Era raro que hubiese gente sin casarse. Hasta el siglo décimo d.C., la ley oral permitía a un hombre tener más de una mujer, pero sólo se conocen unos pocos casos de bigamia. Los Esenios leían el Génesis 1:27 como la prescripción de la monogamia (Documento de Cairo Damasco 4.20-21; cf. Mt. 19:4). Las prácticas greco-romanas del

---

2. S. Applebaum en *Aufstieg und Niedergang der römischen Welt,* 2.8. p. 376. Citado en este capítulo como ANRW.

aborto y el abandono de bebés eran ajenos al estilo judío (cf. *Didache* 2.2).

A la hora de nacer, las extremidades de los bebés eran desencorvadas y envueltas con vendas (Lc. 2:7) para un correcto crecimiento. A los hijos se les daba el nombre en el momento de la circuncisión (Lc. 1:59-60; 2:21); sólo los gentiles, no los judíos, celebraban el día del nacimiento. Los primogénitos debían ser redimidos (Ex. 34:20); es decir, los sacerdotes recibían tributos. Había diferencias sobre si estos tributos podían ser entregados a un sacerdote local o si esta entrega tenía que hacerse en Jerusalén; Lucas (2:22) dice que los padres de Jesús fueron a Jerusalén. Aunque el Bar Mitzvah se originó posteriormente, un niño podía rezar en la sinagoga sólo después de cumplir los trece años.

Los muertos eran enterrados el mismo día (Hch. 5:6-10) al compás de las flautas y de plañideras pagadas (Mt. 9:23). El cadáver se enterraba envuelto en un sudario de lino (Jn. 11:44; 19:39-40) dentro de una caja de madera, raras veces en sarcófago de piedra. La tumba no se llenaba de tierra; se cerraba con una puerta de piedra o una gran roca (Mt. 28:2). Era costumbre visitar la tumba, rodar la piedra, y asegurarse de que la persona estaba realmente muerta (Mt. 28:1). Después de que la carne se descomponía, se reunían los huesos y se colocaban en un cofre, que se colocaba en un nicho. Muchos de estos osarios han sido encontrados por arqueólogos.

Los rabinos se esforzaban mucho para alentar a las viudas a casarse de nuevo, pero en algunos círculos era digno de alabanza que permanecieran sin casarse (Judith 8:4; 1 Cor. 7:39-40). Para el marido, el divorcio era un simple anuncio de que su mujer era libre para casarse con cualquier otro hombre. En apariencia, la mujer también podía pedir al tribunal que obligara a su marido a divorciarse de ella (M. Ketuboth 5:6).[3]

---

3. Safrai en *Pueblo Judío*, secc. 1, vol. 2, p. 791. Esta sección y la literatura secundaria citada a menudo están condicionadas por fuentes rabínicas del siglo segundo d.C. y posteriores, lo que significa que en ocasiones los ejemplos y conclusiones pueden no arrojar luz sobre el período anterior a las dos guerras judías con Roma, cuando las opiniones farisaicas no eran dominantes y no habían cambiado aún por esos traumas.

La Sinagoga

Los aldeanos se congregaban para los servicios religiosos en la sinagoga, que tambíen hacía las funciones de ayuntamiento para asuntos de la comunidad. La gente se turnaba para recitar las oraciones y leer las escrituras. La sinagoga más antigua hallada por arqueólogos, si se identifica correctamente como sinagoga, se encuentra en la isla griega de Delos y data del primer siglo a.C.,[4] aunque existen inscripciones de sinagogas que se remontan al tercer siglo a.C.[5] En Palestina, se han excavado edificios considerados como sinagogas del primer siglo a.C. en Masada, Herodium, Magdala (Tariquea en la ribera oeste del Mar de Galilea), Gamala en Gaulanítida (hoy Altos de Golán), y quizás Corazín.[6]

Las primeras sinagogas palestinas eran extremadamente sencillas, sin murales o mosaicos. No había plataforma elevada para leer la Torah, ningún espacio sagrado para guardarla, ninguna imagen u objetos tales como la menorah. El espacio era funcional, sin nada que distrajera la atención del devoto. La sinagoga de la Diáspora en Delos también parece no tener ninguno de los símbolos judíos. Se encontraron sesenta lámparas sin ningún emblema judío, aunque algunas tienen símbolos paganos, incluso deidades. Estos primitivos edificios difieren de este modo de las sinagogas posteriores del tercer y cuarto siglos d.C., con sus variados mosaicos y pinturas de animales y humanos.

La oración llamada *shemone esre* («dieciocho bendiciones») se le dió forma fija en Jamnia, centro de la educación rabínica después de la primera guerra. Antes del 70 d.C. estas bendiciones se expresaban de diversas formas por el oficiante; incluso más tarde, cuando el texto quedó establecido, había diferentes versiones. Varios textos en los Apócrifos mencionan las oraciones matutinas (Salmos de Salomón 6:4-5), y los textos de Qumran dan a entender que había dos oraciones al día (Manual de Disciplina -1QS 10.11).

---

4. A. T. Kraabel, «La Sinagoga de la Diáspora: Evidencia Arqueológica y Epigráfica desde Sukenik», *ANRW* 2.19.1 (1979), pp. 477-510, en pp. 491-494.

5. Schürer/Vermes, *Historia del Pueblo Judío* (T. & T. Clark, 1979), vol. 2, pp. 425-426.

6. James P. Strange en *ANRW* 2.19.1, pp. 656-657.

Tanto Filón (*Sobre Las Leyes Especiales* 2.62), como los rabinos presentan la lectura e interpretación de la escritura como el evento más importante en las reuniones de las sinagogas. Aparentemente no existía un orden establecido en la lectura de los libros de Moisés.[7] A Jesús (Lc. 4:17) y Pablo (Hch.13:15) se les describe interpretando textos proféticos que habían sido leídos. Pablo convirtió a algunas mujeres destacadas en la sinagoga de Tesalónica (Hch. 17:4); ninguna fuente antigua menciona su segregación de los hombres. Los Hechos (13:16; 17:17) y Josefo (*Arqueología Judía* 14.110) se refieren a los no-judíos en la sinagoga, «temerosos de Dios», que asistían, pero no se habían convertido ni eran prosélitos.

A los inmigrantes de Jerusalén les atraía ir a las sinagogas frecuentadas por otros de su misma tierra natal (Hch. 6:9), pero en poblaciones más pequeñas, la sinagoga pertenecía a la comunidad entera. El jefe de la sinagoga se menciona a menudo (Lc. 13:14-15).

Desde los primeros tiempos, los judíos oraban hacia Jerusalén y construían las sinagogas orientándolas hacia la ciudad santa. Muchas sinagogas en Galilea daban al sur; esto parece haber cobrado mayor importancia con el tiempo, cuando Constantino cristianizó el imperio.[8]

Días Santos: el Sábado y las Festividades Anuales

Estas asambleas en la sinagoga junto con el descanso laboral del Sábado eran los símbolos más conocidos del judaísmo en este período. Los pocos textos bíblicos sobre el Sábado se ampliaron por normas que pretendían asegurar el descanso; los rabinos comparaban estas normas con las montañas que pendían de un cabello. Al igual que con cualquier símbolo esencial, se trataba de diferencias sectarias: los Jubileos (2:17-18; 50:6-13), los Esenios (Josefo, *Guerra Judía* 2.147), los primeros *hasidim* (1 Mac. 2:35-41), y más tarde, los Karaitas fueron más estrictos que los rabinos; los cristianos judíos (Mt. 12:1-14; 24:20)

7. Safrai en *Pueblo Judío*, secc. 1, vol. 2, p. 927.

8. Eric M. Meyers y James F. Strange, *Arqueología, los Rabinos y el Cristianismo Primitivo* (Abingdon Press, 1981), p. 145.

y Pablo (Rom. 14:5-6) eran menos exigentes. La discusión de Filón (*Moisés* 2.209-220; cf. 3 Macabeos 7) revela el conflicto evocado por estos símbolos de poderosa identidad. La Torah se estudiaba el Sábado, y la familia unida tomaba una comida festiva, que incluía vino santificado por la oración *kiddush*. El viernes era llamado Día de la Preparación, pero no había ninguna reunión vespertina en la sinagoga, una costumbre posterior.

La fiesta de la Pascua celebraba la libertad de Israel de la esclavitud en Egipto. El ritual central era una comida en común antes del decimoquinto día del primaveral mes de Nisan. Los elementos necesarios para la comida de Pascua en sí eran la oración que santificaba el día, cuatro copas de vino, recitar el *hallel* (Salmos 115-118) y comer las hierbas amargas. Cincuenta días después llegaba Pentecostés (Shavuoth). Esta fiesta, al contrario que la Pascua, se centraba en el Templo de Jerusalén y la ofrenda de los primeros frutos.

El Año Nuevo (Rosh Hashanah) durante el mes de Tishri (Septiembre-Octubre) era el tiempo en el que todo ser viviente era juzgado por Dios. En el décimo día del mismo mes llegaba Yom Kippur, el Día de la Expiación. Este día era observado aún por aquellos que no guardaban estrictamente otros rituales acostumbrados (Filón, *Sobre las Leyes Especiales* 1.186). Era un día de arrepentimiento por los pecados. La Fiesta de los Tabernáculos (Sukkoth) se celebraba en el decimoquinto día de Tishri. Las procesiones con ramos de palmas, sauces, arrayanes, y un ethrog (cidra) recorrían todo Jerusalén durante los siete días que duraba la fiesta. Los judíos construían y permanecían bajo frondosas cabañas, en recuerdo de las tiendas de Israel en el desierto.

La pureza e impureza eran puntos de importancia en la era del templo y en los primitivos tiempos rabínicos. Los saduceos trataban de restringir la preocupación por la pureza de los sacerdotes; los fariseos alentaban a todos los judíos a convertir la pureza en una prioridad. La escritura mencionaba varias fuentes de impureza, y la ley oral añadía el contacto con los no-judíos (M. Pesahim 8.8; Juan 18:28; Hechos 10:28), la tierra fuera de Israel (T.B. Shabbath 14b), y la idolatría (M. Abodah Zarah 3:6; Hechos 15:20, 29; cf. 1 Cor. 8:10).

IDIOMAS

Los principales idiomas que se usaban en Palestina en el siglo primero d.C. eran cuatro: latín, griego, arameo y hebreo. Juan menciona que Pilatos hizo poner un letrero en la cruz de Jesús «en hebreo, en latín, y en griego» (Jn. 19:20). Sin embargo, en Palestina se hablaba poco latín.

La situación para el griego puede tipificarse por las monedas acuñadas por los gobernantes. Los asmoneos usaban exclusivamente el hebreo, hasta Alejandro Janeo, que empezó a usar además monedas bilingües (en hebreo y griego). Su nieto fue el primer judío que emitió monedas con una sola identificación griega. Los príncipes herodianos y los procuradores romanos también hicieron acuñar sólo monedas griegas.[9]

Una carta escrita quizás por el mismo Bar Kokhba dice, «Ahora esto se ha escrito en griego porque no se ha manifestado ni un sólo deseo de escribir en hebreo».[10] De una sinagoga de Jerusalén del siglo primero es esa famosa inscripción de Teodoto, sacerdote y arquisinagogo que construyó la sinagoga y una hospedería para visitantes del extranjero y les proporcionaba agua. Hay gran cantidad de inscripciones de osarios de Palestina, dos terceras partes solo en griego, una décima parte en griego y hebreo (o arameo).[11] Puesto que las inscripciones sepulcrales son las que mejor indican el lenguaje de la gente común, es importante que la gran mayoría de las publicadas estén en griego. Los libros se escribían en griego por personas de varios estratos sociales y partidos religiosos en los dos siglos a.C.: 1 Macabeos, Tobías, las adiciones a Ester, y las adiciones a Daniel. Muchos eruditos hoy han llegado a la conclusión de que, tanto los cristianos como otros judíos usaban ampliamente el griego en la Palestina del siglo primero.

Existe un debate sobre si se hablaba más el griego o el arameo en Palestina. Se solía pensar que el arameo estaba cayendo en desuso en

---

9. G. Mussies en *Pueblo Judío*, secc. 1, vol. 2, p. 1044.

10. Joseph A. Fitzmyer, «Los Idiomas de Palestina en el Siglo Primero d.C.» *Catholic Biblical Quarterly 32* (1970), la p. 514 tiene texto y traducción.

11. Strange en *ANRW* 2.19.1, pp. 660-661. La inscripción de Teodoto es traducida en C.K. Barrett, *El Trasfondo Histórico del Nuevo Testamento: Documentos Selectos* (Harper & Row, 1961), n.° 50.

la época seléucida pre-macabea, pero existen pruebas adicionales del arameo recientemente acumuladas. Los hallazgos de Qumran revelan que aún se escribía literatura en arameo en el primer siglo antes y después de Cristo. Ejemplos de ello son el Génesis Apócrifo, el Testamento de Levi, un Targum de Job, y un texto que se refiere al «hijo de Dios» y al «Hijo del Altísimo».

Existen también documentos legales y cartas en arameo encontradas en la Cueva de las Cartas de Wadi Habra y en Murabba'at. Al examinar este material, Joseph Fitzmyer concluye que existen escasos indicios de influencia griega en el arameo, en cambio el arameo afectó claramente al griego usado por judíos.[12] De hecho, sostiene que el arameo fue el idioma más comúnmente usado en Palestina en el siglo primero d.C.

Aunque no hay suficientes datos respecto al hebreo como para el arameo, existen indicaciones epigráficas y literarias de que el hebreo se escribía en el tiempo de Jesús y se usaba aún en ciertas actividades orales tales como sermones midráshicos, enseñanza sobre Halachah, y discusiones legales. Los textos de Qumran escritos en hebreo exceden con mucho a los escritos en arameo, pero datan de los dos últimos siglos a.C. Los *pesharim*, o comentarios, se elaboraron en escritura herodiana y son probablemente composiciones del primer siglo d.C. Por lo demás, es escasa la evidencia del hebreo en el siglo en el que vivió Jesús.

LA CULTURA HELENISTICA Y LAS CIUDADES

La cultura griega influyó de varias formas en Palestina, quizás de forma más contundente en el culto religioso. Los cultos paganos indígenas fueron transformados por elementos griegos. Herodes el Grande construyó varias *caesarea* (santuarios dedicados a Augusto) en Samaria, Panias y Cesarea (Josefo, *Guerra Judía* 1.407), y contenían estatuas, una de Augusto modelada según la de Zeus, y la de Roma, hecha a imagen de Hera.

12. Fitzmyer, «Idiomas», p. 523.

Los juegos de los festivales casi siempre se relacionaban con estos cultos. Los teatros y anfiteatros, por ejemplo, los construía Herodes en Cesarea e incluso en Jerusalén, donde se celebraban varias clases de juegos: gimnásticos y musicales, carreras de carrozas y acoso de animales (Josefo, *Arqueología Judía* 15.267-291).

Palestina fue también cuna de varios famosos en literatura griega. Ascalón educó al estoico Antíoco, un influyente tutor de Cicerón. Damasco fue el origen de Nicolás, que se convirtió en el leal consejero de Herodes. El epicúreo Filodemo de Gadara fue un famoso contemporáneo de Cicerón, cuyos escritos fueron encontrados en la población italiana de Herculánea.

La arquitectura helenística en edificios públicos fue prominente en todas las ciudades griegas. Todas tenían sus templos, teatros, altas escuelas con sus arcadas, pórticos, ágoras, acueductos, baños, fuentes y columnatas al estilo griego. Herodes patrocinó gran parte de esto (Josefo, *Guerra Judía* 1.422-425) y construyó su propio palacio en Jerusalén (Josefo, *Guerra Judía* 5.176-183). Gran parte del mismo Templo en Jerusalén se construyó al estilo griego (Josefo, *Guerra Judía* 5.184-227).

En una de las partes de la estética, las normas helenísticas daban paso a las demandas del segundo mandamiento (Deut. 4:15-19, 5-8), que prohíbe las efigies humanas y de animales. Aún Herodes el Grande, ese gran helenizador, evitaba tales imágenes en los mosaicos, murales y estatuas de sus edificios griegos, salvo en uno o dos casos (Josefo, *Arqueología Judía* 15.267-291; 17.151). La prohibición fue aparentemente más estricta que en cualquier otro tiempo de la historia judía; en estelas funerarias, osarios ornamentados y sarcófagos de este período no se encuentra ningún tipo de diseño, excepto los florales y geométricos.[13]

La influencia helénica fue muy efectiva en la esfera del comercio y de la industria. La organización política fue otra de las más importantes formas en las que el helenismo afectó a Palestina. Se fundaron muchas ciudades que fueron —o se modificaron para ser— gobernadas

---

13. Nahman Avigad, *Beth She'arim*, vol. 3: *Catacumbas 12-23* (Rutgers University Press, 1971), pp. 277-278.

por un consejo elegido democráticamente. El consejo gobernaba no sólo la ciudad sino también todas las poblaciones y aldeas que pertenecían a su casi siempre extenso territorio. En esta situación había treinta y tres ciudades en o cerca de Palestina, algunas de las cuales se describen esquemáticamente más abajo.[14]

Antes que nada, una advertencia respecto a los Evangelios: Pocas de las parábolas de Jesús reflejan el mundo de las ciudades romano-helénicas. Judea y Galilea eran administradas con el sistema tolemaico de aldeas agrupadas en distritos, conocidos como «toparquías». Un escribano de aldea, magistrado del gobierno central, administraba la aldea, y un comandante controlaba la toparquía.[15] Estos dos tipos de funcionarios nunca se mencionan en los Evangelios, aunque se relacionan con los cobradores de impuestos. En contraste con este sistema, el número de verdaderas ciudades griegas era muy pequeño. En Galilea, sólo Tiberíades y quizás Séfora podían reunir condiciones. Incluso Jerusalén pudo no haber tenido un consejo, y era supervisada por un *stratēgos* real designado, no elegido (Josefo, *Arqueología Judía* 17.156, 209- 210; *Guerra Judía* 1.652; 2-8). Las aldeas palestinas no gobernaban su propio territorio. Las parábolas de Jesús sobre el reino representan exactamente el mundo más allá de la vida de la aldea de Galilea como el de reyes y príncipes, cuyos ministros son esclavos. La parábola de la fiesta nupcial, en la que un rey envía a sus anfitriones a destruir la recalcitrante aldea (Mt. 22:2-14), es el mundo de Herodes el Grande, Arquelao, y Antipas (¡ver su descripción en Mc. 6:17-27!), no el mundo de las ciudades democráticas griegas. Es un mundo de los muy ricos y los pobres, el rey y el campesino, de sólo dos clases sociales.[16] Hay un solo mercader en todas las parábolas galileas (Mt. 13:45-46). Los escribas religiosos, no los banqueros profesionales, devoran los patrimonios de las viudas (Lc. 20:46-47).

Frente a este mundo, había ciudades griegas importantes para el judaísmo del primer siglo d.C. Jamnia en el sur tenía su propio puerto y territorio. Después de la guerra contra los romanos, se convirtió en

---

14. Schürer/Vermes, *Historia del Pueblo Judío*, vol. 2, secc. 23.

15. A.N. Sherwin-White, *Sociedad Romana y Ley Romana en el Nuevo Testamento* (Oxford University Press, 1963), p. 127.

16. Ibid., p. 139.

un centro de aprendizaje judío bajo Johanan ben Zakkai. Jopa, con el mejor puerto de la costa palestina, se convirtió al judaísmo cuando Simón Macabeo estableció allí una guarnición, obligando a los gentiles a abandonar la ciudad (1 Mac. 13:11). Herodes reconstruyó Cesarea (Josefo, *Arqueología Judía* 15.331-337; *Guerra Judía* 1.408-414) entre el 21 y 9 a.C., y en el año 6 d.C., si no antes, se convirtió en la capital del reino, lo que significa que los sumos sacerdotes de Jerusalén perdieron un considerable poder civil. Herodes disfrazó profusamente sus intenciones reconstruyendo el Templo en Jerusalén entre el 18 y el 10 a.C. Los prefectos romanos, antes y después del reinado de Agripa I, vivieron en Cesarea, y Agripa I murió allí (Hechos 12). Los veinte mil habitantes judíos de la ciudad fueron masacrados en una hora al estallar la rebelión en el año 66 d.C: (Josefo, *Guerra Judía* 2.457; 7.362).

También había ciudades griegas independientes en la Decápolis (Mt. 4:25; Mc. 5:20; 7:31), arracimadas en las cercanías del Mar de Galilea. Se solía suponer que estas ciudades eran una confederación política, pero ahora la mayor parte de los eruditos interpretan «Decápolis» simplemente como un término geográfico. Damasco era una de estas ciudades (Hechos 9:2; 2 Cor. 11:32). Una tradición textual poco segura hace de Gadara el lugar en el que Jesús exorcizó a dos posesos (Mt. 8:28). Una tercera ciudad de la Decápolis era Pella; se dice que al principio de la guerra con Roma, la comunidad cristiana de Jerusalén se refugió allí (Eusebio, *Historia Eclesiástica* 3.5.2-3).

Herodes el Grande estableció a seis mil colonos, incluyendo soldados, en Samaria y les dió propiedades. Construyó un templo a Augusto y renombró a la ciudad Sebaste, en honor del mismo emperador. Los soldados de Samaria sirvieron a Herodes y a los romanos contra los judíos.

Después de la conquista de Palestina por Pompeyo, Gabinio dividió la zona judía en cinco distritos con sus consejos (57-55 a.C.), y el consejo de Galilea se reunía en Séfora. Ésta fue centro de la rebelión que siguió a la muerte de Herodes el Grande, quizás debido a su lealtad a los sacerdotes asmoneos. Fue quemada y sus residentes vendidos como esclavos, pero Herodes Antipas la reconstruyó, haciendo de ella la «más bella de toda Galilea» (Josefo, *Arqueología Judía* 18.27). En la guerra contra Roma, aunque los ciudadanos eran predominantemente

judíos, la ciudad apoyó a Roma. Josefo la tomó, pero Vespasiano más tarde la guarnicionó con sus soldados a petición de sus ciudadanos judíos.

Herodes Antipas fundó su nueva capital en el Mar de Galilea y la nombró como el emperador, Tiberio. La población era mixta, pero la mayoría eran judíos. La constitucíon de la ciudad era griega, de modo que había un consejo de seiscientos miembros, cargos electos, y una casa de moneda para el sistema monetario de la ciudad. Pasó al control de Agripa I, luego al de los procuradores romanos de Judea, y después, en torno al 61 d.C. al de Agripa II. Josefo describe las facciones de la ciudad al principio de la guerra (*Vida* 32-42). Ganó el partido revolucionario, pero cuando Vespasiano avanzó, no ofreció resistencia (Josefo, *Vida* 352).

La mayor parte de estas ciudades eran *poleis* auto-gobernadas con consejos de varios cientos de ciudadanos, territorios, y sus propias monedas, aunque esto no es del todo evidente. En su mayoría eran gentiles, pero en Jamnia, Jopa, Séfora y Tiberíades, los judíos tenían iguales derechos y superaban en número a los gentiles. Jerusalén era la única ciudad donde a los gentiles se les excluía de los derechos cívicos.

CAMPESINOS

Los campesinos trabajaban la tierra como lo habían hecho siempre sus ancestros; sus vidas transcurrían en pequeñas aldeas en las que las relaciones y la lealtad eran los principales valores. Los asmoneos parecen haber distribuido tierras conquistadas a dichos campesinos judíos, liberándoles de los impuestos de los seléucidas, a cambio de su servicio en el ejército en tiempos de crisis. Los asmoneos también conservaron algunos de los territorios conquistados como tierras reales, que alquilaban a arrendatarios para su cultivo.

La destrucción de Pompeyo del estado Macabeo tuvo desastrosas consecuencias que contribuyeron al desorden social que llevó a la primera guerra judía contra los romanos. Cuando el general romano separó de Judea las ciudades griegas de Samaria y Transjordania, dejó sin tierras a un considerable número de campesinos judíos. Esto ocurrió

cuando la población de Judea ya había alcanzado su máximo,[17] de forma que algunos de los judíos fueron a Judea pero otros emigraron a la Diáspora en torno al Mediterráneo (ver 1 Mac. 15:16-24).

Cuando Herodes recuperó de Augusto parte de estas tierras, gran parte de ellas siguió siendo territorio real, y expropió las tierras de sus oponentes políticos. Hubo una tendencia hacia la concentración de grandes posesiones en manos de ricos, cuyas tierras eran labradas por granjeros arrendatarios. Esta tendencia incitó la salvaje hostilidad entre patronos y arrendadores tipificados en Mateo 21:33-41 y Josefo, *Guerra Judía* 2.427. Los pequeños propietarios de tierras y los arrendatarios se veían a menudo obligados a pedir préstamos. La presión a causa de estos préstamos era tan intensa en el reinado de Herodes que Hillel encontró una salida legal para la remisión de las deudas cada séptimo año, requerida en el Deuteronomio 15:3. Las tensiones económicas que causaron ese cambio tan grave en la legislación mosaica tuvieron como resultado un profundo antagonismo entre dueños de grandes propiedades rurales y sus arrendatarios o deudores. En frecuentes casos estos propietarios vivían en las ciudades, a veces en el extranjero (ver Josefo, *Vida* 422, 425, como característico).

Los impuestos eran una pesada carga para estos campesinos. No sólo tenían que pagar tributo a Roma, sino también tenían que costear las lujosas construcciones de Herodes en Judea y diversas ciudades griegas tan lejanas como Antioquía. Los campesinos pagaban impuestos, renta, y luego capital e intereses sobre préstamos, si tenían la suficiente suerte de tener una tierra en la cual ganarse a duras penas la vida. Filón (*Sobre Leyes Especiales* 3.159-162) ofrece una narrativa de los años 30 d.C. sobre lo que los campesinos en el imperio romano experimentaban cuando no podían pagar. Esta lucha por un poco de tierra fue un factor que estimuló la causa revolucionaria de Ezequías y Juan de Giscala en la Alta Galilea, una zona marginal donde las poblaciones judías y no judías se hallaban en pugna.

---

17. Applebaum en *ANRW* 2.8, pp. 361, 364.

GALILEA

Regionalismo

El lector de Mateo puede tener la impresión de que la parte norte de Galilea se halla geográfica, social, religiosa y políticamente distante de la Judea del sur. Por ejemplo, cuando José «al enterarse de que Arquelao reinaba en Judea en lugar de su padre Herodes, tuvo miedo de ir allí, y avisado en sueños, se retiró a la región de Galilea» (Mt. 2:22). Y cuando Jesús «supo que Juan había sido entregado, se retiró a Galilea» (Mt. 4:12), una región a la que en aquellos tiempos se referían como «Galilea de los Gentiles» (Mt. 4:15, citando a Isaías 9:1). A pesar de su negación, el acento de Pedro delataba que había estado con «Jesús el Galileo» (Mt. 26:69, 73). Esta muestra plantea cuestiones de si había diferencias importantes entre Galilea y Judea y cómo se podía describir la cultura de las dos regiones.

Algunos especialistas sostienen que Galilea estaba relativamente aislada, la gente vivía aglomerada en pequeñas aldeas separadas de las comunidades urbanizadas dispersas.[18] Los tolomeos y seléucidas fundaron unas cuantas ciudades en Galilea en el período helenístico, y más tarde los Herodes establecieron dos ciudades griegas: Séfora, cerca de Nazaret, y Tiberíades, en el Mar de Galilea. Séfora era una ciudad sacerdotal, poblada por ricos terratenientes judíos que favorecieron a los romanos durante las guerras judías; cuando Josefo la conquistó en nombre de los rebeldes, los aldeanos galileos exteriorizaron su rabia sobre esta ciudad, que detestaban (Josefo, *Vida* 375). Tiberíades se fundó entre el 17 y 20 d.C. por Herodes Antipas, que aceptó colonizadores de todas partes, judíos y gentiles, ricos y pobres. Los palacios contenían representaciones de animales y por tanto violaban los mandamientos. En varias ocasiones distintas, los campesinos galileos atacaron la ciudad, y a la larga lograron quemar el palacio y masacrar a la minoría griega (Josefo, *Vida* 65-68, 381, 384). Al contrario que los de Séfora, los judíos de Tiberíades siguieron siendo

---

18. Sean Freyne, *Galilea, de Alejandro el Grande a Adriano* (Michael Glazier, 1980).

leales a Jerusalén contra los romanos, y dos mil de ellos huyeron a Jerusalén para protegerse ante el avance del general romano Vespasiano (Josefo *Vida* 354). Pero en ambos casos existen claras diferencias de estilo de vida y actitud entre los campesinos de la región galilea y los ricos propietarios de las ciudades.

Puede parecer obvio afirmar que, así como los judíos de Séfora habían sido helenizados, sus antagonistas rurales judíos no lo estaban, pero la conclusión no es lógica. Socialmente, los campesinos pueden haber sido helenizados de forma diferente (e.g. económicamente, mas no intelectualmente) o a un ritmo más lento; cualquiera de los procesos hubiese creado y mantenido una alienación religiosa y social entre ciudad y campo.

Galilea no estaba geográficamente aislada.[19] Las rutas comerciales conectan las ciudades de la baja Galilea con las ciudades griegas de la llanura costera. El mismo valle comunica a Tiberíades y Séfora con el Mediterráneo. Dos valles conectan Tariquea en el Mar de Galilea con la costa. Corazín y Cafarnaúm enviaban y recibían mercancías de Akko-Tolomeo via el Wadi Beth ha-Kerem. Todas estas ciudades, donde los Evangelios sitúan la biografía de Jesús, eran greco-parlantes y cosmopolitas, situadas sobre activas rutas comerciales conectadas con centros administrativos romanos. Lo mismo ocurre con Arav, cerca de Séfora, donde se dice que Johanan ben Zakkai pasó dieciocho años; no estaba aislado. Un caso de aislamiento cultural y topográfico puede darse sólo en la alta Galilea, y aún allí el comercio se efectuaba con la costa fenicia, especialmente con Tiro. Existían serias tensiones culturales entre las ciudades y los campesinos de la región, pero esa alienación social debe haberse mantenido no por la geografía sino por los símbolos: por ejemplo, por las «representaciones de animales» en las casas o por la ausencia de tales «ídolos». Ambos tipos de casas se construían en la baja Galilea, donde Jesús y Juan enseñaron.

---

19. Eric M. Meyers en *ANRW* 2.19.1, pp. 697-698.

Galileos en Peregrinación

«Tres veces al año se presentarán tus varones delante de Yahveh, el Señor» (Ex. 23:17; 34:23; Deut. 16:16). Los rabinos interpretaban esto como una acción que debía fomentarse, y no que se considerase obligatoria en todas las fiestas: Pascua, Pentecostés y los Tabernáculos. Ese viaje se hacía más bien una vez al año (Lc. 2:41), una vez cada varios años (Hch. 20:16), o una vez en la vida. Filón menciona haber hecho tal peregrinación sólo una vez (*Sobre la Providencia* 64), aunque él quizás fue más veces. Marcos (10:1, 32) narra sólo un viaje de Jesús a Jerusalén; Juan (2:13; 5:1; 7:2, 10; 10:22; 12:1) habla de muchos.

Una lista de elevado estilo de todos los lugares desde los que venían peregrinos aparece en Hechos 2:5, 9-11 (cf. Filón, *Sobre Leyes Especiales* 1.69). Hechos 6:9 enumera las sinagogas en Jerusalén organizadas por judíos de diferentes países. Y la famosa inscripción de Teodoto en la sinagoga griega menciona un albergue en Jerusalén para viajeros pobres de países extranjeros. Incluso los gentiles subían a las fiestas de Jerusalén (Josefo, *Arqueología Judía* 3.318; Juan 12:20; Hechos 20:4, 16).

Josefo menciona las rutas por las que viajaban los peregrinos, generalmente por Samaria, un viaje de tres días que evitaba los valles y colinas de las otras rutas (*Vida* 269; *Guerra Judía* 2.232; ver Juan 4). También venían por la la llanura costera o a través de Perea al este del Jordán (Mc. 10:1, 32).

Las fuentes rabínicas destacan el aspecto espiritual de la visita, pero Josefo hace hincapié en su papel político y social, especialmente para los galileos, de lo cual es un ejemplo el conflicto surgido tras la muerte de Herodes el Grande en 4 a.C. (*Arqueología Judía* 17.149-167, 213-218). En la siguiente festividad de Pentecostés, se reunieron miles para las observancias religiosas, formados en tres grupos, y atacaron a los romanos (*Arqueología Judía* 17.254). Hay que tener cuidado cuando se habla de la rebeldía de los galileos en las festividades, pues en este texto, Josefo nombra a galileos, idumeos, transjordanos y habitantes de Judea, haciendo notar que estos últimos eran los rebeldes más fanáticos. La posibilidad, más aún la expectativa, de tales conflictos se ha señalado a menudo (Josefo, *Arqueología Judía*

20.105-112; Mc. 13:2; ver Lucas 13:1). La historia de Jesús expurgando el Templo (Mc. 11:15-17) y la acusación en su juicio de que habló en contra del Templo (Mc. 14:58) puede enfocarse en este contexto social.

Se han sugerido varias motivaciones para la peregrinación a Jerusalén, tanto de los campesinos y aristócratas de Galilea como de Jesús. Algunos eruditos sugieren, al leer a Josefo, que la ideología política de los zelotas es de suma importancia. Otros, al leer a los rabinos, ven motivaciones espirituales. De manera alternativa, se ha sugerido que la adhesión de los Galileos «se basaba en la creencia de que el Dios del Templo de Jerusalén era el que les proporcionaba lo necesario para vivir de la tierra», como se prometió en la alianza mosaica,[20] sugerencia que tiene la virtud de reconocer que los galileos tenían un mayor interés que los habitantes de Judea por la producción agrícola (ver Josefo, *Guerra Judía* 3.42-44). El debate sobre la motivación de estos peregrinos continuará, pero el hecho social de su importancia demuestra una lealtad religiosa y cultural de los judíos de Galilea al Templo de Jerusalén.

JUDEA Y JERUSALEN: LA CIUDAD SANTA Y EL TEMPLO

La Jerusalén de Herodes

A pesar de las grandes multitudes que seguían a Jesús en Galilea (e.g. Marcos 2:13; 3:7; 4:1; 5:24; 6:34) y proclamaban su entrada a Jerusalén (Mc. 11:8), él murió abandonado por sus discípulos y por las multitudes (Mc. 14:70-71; 15:9-14, 21) «fuera de la puerta» de la ciudad (Juan 19:20; Heb. 13:12). Cerca de sus muros, Jesús comió su última cena, fue juzgado por el sumo sacerdote y por el prefecto romano Pilatos, y fue crucificado. Sus éxitos en los pequeños pueblos de Galilea se disolvieron en fracaso en la Jerusalén urbana.

Los focos de atractivo de Jerusalén no eran económicos. Los bandoleros infestaban los caminos a la ciudad. No hay un pasaje natural

---

20. Freyne, *Galilea* , p. 294.

este-oeste a través de las montañas; sólo la ruta norte-sur a lo largo de la cuenca es un camino natural. La tierra que la rodea es pobre para fines agrícolas. La cordillera alta sobre la que está situada Jerusalén sirve para provocar lluvias, lo que significa que también es una barrera que impide la lluvia para los promontorios orientales. Solo la actividad constructora de Herodes y el Templo explican el comercio (importado). El resultado fue que una ciudad montañosa con poca agua, suelo pobre y caminos peligrosos, tuvo un comercio e industria floreciente, orientado todo al Templo sagrado.

Existen fuentes tanto literarias como arqueológicas que ayudan a explicar la naturaleza de esta antigua ciudad santa (Josefo, *Guerra Judía* 5.136-247; Tácito, *Historias* 5.11-12; Aristeas 83-120; y el Mishnah, especialmente los tratados de Middot y Tamid). En el siglo veinte, ha habido más de veinte excavaciones importantes en la ciudad. «Fue construida, en porciones una frente a otra, en dos colinas separadas por un valle central (el Tiropeón), en el que terminaban las hileras de casas» (Josefo, *Guerra Judía* 5.136, tr. Thackeray en la Biblioteca Clásica Loeb). La Ciudad Alta fue construída en la parte occidental en la cordillera más alta; la Ciudad Baja contenía el Templo en la colina oriental en forma de media luna (su nombre, Ophel, significa «montecillo»). Las dos colinas eran fortalezas independientes. Pompeyo ocupó la Ciudad Alta en el 63 a.C. pero aun tuvo que asediar el Templo. En el período seléucida, las tropas sirias y los judíos helenizados se establecieron en la Ciudad Alta como «Antioquía-en-Jerusalén» (2 Mac. 4:9,19),[21] de manera que las dos zonas eran hostiles entre sí. Herodes reforzó ambas partes; la fortaleza de Antonia dominaba el Templo de la Ciudad Baja, y el palacio de Herodes con sus tres enormes torres dominaban la Ciudad Alta.

Herodes duplicó el tamaño del Monte del Templo, cortando las rocas altas en la parte noroeste y apoyándolo en muros y bóvedas en el sureste. Los muros en torno al montículo que daban apoyo a la zona del templo circundaban 35 acres. La mampostería es herodiana. La hilada maestra de las piedras bajo las entradas del sur tiene una altura

---

21. Sobre los ciudadanos de Antioquía en Tolemaida, ver Schürer/Vermes, *Historia del Pueblo Judío*, vol. 2, p. 123.

de seis pies; la piedra angular de esta hilada mide 23 por 6 pies y pesa más de 100 toneladas.

Viniendo del oeste por el Monte de los Olivos, se podría bajar a través del valle del Cedrón y subir por la Puerta Dorada en los muros que dan soporte al Monte del Templo, quizás los mismos de la Puerta Hermosa de Hechos 3:2, la escena de la historia en la que Pedro cura al hombre cojo. Cruzando el Patio de los Gentiles en el Monte del Templo, se podría entrar a la zona este del templo por la Puerta Corintia, llamada así porque su bronce corintio excedía el valor del oro y de la plata (Josefo, *Guerra Judía* 5.201). Siguiendo hacia el oeste, se podría cruzar el Patio de Mujeres; pasando por la Puerta de Nicanor, se llegaría al Patio de Israel y desde allí pasar al Patio de los Sumos Sacerdotes y el elevado altar frente al mismo santo Templo. El pórtico frontal tenía unos 165 pies de ancho, pero el Santo de los Santos detrás de él sólo 115 pies de ancho. Nadie pasaba más allá del doble velo hasta el Santo de los Santos, excepto —obviamente— el Sumo Sacerdote, que entraba anualmente el Día de la Expiación.

Hacia el noroeste estaba la fortaleza Antonia, construida por los asmoneos, quienes la habían llamado Baris; Herodes la reforzó y la renombró en honor a Marco Antonio. Un tribuno con sus soldados y centuriones corrían escaleras abajo para arrestar y proteger a Pablo, quien se dirigía al pueblo desde sus escalinatas (Hch. 21:32, 35).

En el ángulo noroeste de la Ciudad Alta, Herodes construyó su propio palacio con dos grandes salones de banquetes y espacio para cien invitados. Había estanques en los jardines del palacio con fuentes de agua corriente. Reforzó el lado norte de su palacio construyendo tres gigantescas torres, nombrando a una de ellas como su hermano Fasael. Filón (*Sobre la Embajada a Gayo* 299) narra que Pilatos vivía en el palacio de Herodes durante las fiestas judías, y Josefo habla de dos prefectos que se dirigían a la multitud judía desde la plataforma del palacio de Herodes, Pilatos en el año 30 d.C. y Floro en el 66 d.C. (*Guerra Judía* 2.175-176, 301, 308). Cuando Jesús fue juzgado por Pilatos, estaba sentado en el tribunal (Mt. 27:19) ante los sumos sacerdotes y la gente (Lc. 23:4), probablemente afuera. Juan escribe (19:13) que el veredicto final fue dado desde el tribunal en un lugar llamado Enlosado, y en hebreo Gabbatá (altura, relevancia), que puede

haber sido el palacio de Herodes, no Antonia.[22] Festo debe haber oído las acusaciones contra Pablo en el mismo palacio (Hch. 25:1).

Nahman Avigad excavó una calle en la Ciudad Alta, que había sido construída sobre los restos de una casa ocupada durante el reino de Herodes. Las mejoras en una ciudad representaban el desalojo de la familia para la nueva construcción de Herodes, de la que John Wilkinson convincentemente sugiere que era un bloque rectangular de calles orientadas hacia la plataforma del palacio.[23] De la manera que Herodes reconstruyó Jerusalén, ésta no era un caos de estrechas y torcidas callejuelas, sino una ciudad con un trazado como el de Antioquía. La Ciudad Alta era la zona residencial de los ricos. Las casas eran helenísticas, con un patio central rodeado de habitaciones y con cisternas subterráneas y estanques. Un observador llamó al resultado «con mucho la ciudad más famosa y no sólo de Judea» (Plinio el Viejo. *Historia Natural* 5.14, tr. H. Rackham en la Biblioteca Clásica Loeb).

La Ciudad Baja era más popular y oriental, densamente poblada por los pobres. Contenía el edificio municipal y los archivos, que anteriormente habían sido quemados en la guerra contra los romanos por los rebeldes, que consiguieron destruir facturas de deudas. Las casas, construidas con piedras pequeñas, estaban unas pegadas a otras con poco espacio verde, aunque también tenían un patio interior protegido por un muro. Los especialistas difieren en cuanto a si existía un trazado de calles en la Ciudad Baja, o si formaban otro bloque rectangular construido en torno al Templo.

La población de Jerusalén era la causa del problema del agua, y Herodes necesitaba más agua para las fuentes de su palacio. Hizo aumentar a más del doble la longitud del acueducto que conducía el agua a la ciudad desde el sur (de 14 a 42 millas). De nuevo, los eruditos difieren sobre si esto hizo posible la duplicación de la población de la ciudad de 35.000 a 70.000, o si el nuevo complejo simplemente duplicó las necesidades urbanas de agua, de forma que la población siguió siendo de aproximadamente 40.000.

---

22. John Wilkinson, *Jerusalén, Tal como la Conoció Jesús* (Thames & Hudson, 1978), pp. 138-144; no obstante ver, de Jack Finegan, *La Arqueología del Nuevo Testamento* (Princeton University Press, 1969), p. 157.

23. Wilkinson, *Jerusalén*, p. 62.

Saduceos y Sacerdotes

A pesar del poder e influencia de los saduceos, ni uno solo de sus textos ha llegado hasta nosotros. Los conocemos solamente a través de los ojos de sus enemigos religiosos, sociales y políticos (1 Enoch 91-104; Salmos de Salomón 4; Asunción de Moisés 7). Josefo es la principal fuente de información, con algunas referencias que aparecen en el Nuevo Testamento y en los rabinos posteriores.[24] La primera declaración de Josefo dice que niegan el Destino, la inmortalidad del alma, y las recompensas eternas después de la muerte y aceptan la libre voluntad (ver Mt. 22:23; Hechos 23:8); socialmente, él les describe con un comportamiento extraño hacia sus iguales (*Guerra Judía* 2.164-166). Al describir las tensiones políticas entre fariseos y saduceos bajo el macabeo Hircano, Josefo explica que los fariseos imponen a la gente ciertas normas no declaradas por Moisés y que los saduceos rechazan (*Arqueología Judía* 13.297; ver 18.16-17). En estas controversias, los saduceos tienen el apoyo de los ricos, no del vulgo, en tanto que los fariseos tienen el apoyo de las masas (*Arqueología Judía* 13.298). Sin embargo, la opinión común de que los saduceos aceptaban como válidos sólo los cinco libros de Moisés, rechazando a los profetas (una opinión hallada en Orígenes, 185?-254 d.C.), no es apoyada por Josefo y es probablemente errónea.

Los saduceos eran aristócratas. Algunos eran sacerdotes, pero no todos; muchos pertenecían a la nobleza laica.[25] Su nombre se deriva probablemente de Zadok, quien desempeñó un cargo sacerdotal en el reinado de Salomón. Aunque saduceos y sacerdotes no deben confundirse, estaban estrechamente relacionados, y la aristocracia sacerdotal encabezaba la política en el Judaísmo ya en período persa. Este contacto político y cultural con gobernantes extranjeros tuvo como resultado su helenización, como aparece claramente en los libros de los Macabeos. Bajo Hircano, Aristóbulo y Alejandro Janeo, los saduceos fueron poderosos. El intervalo del dominio farisaico bajo Alejandría (76-67 a.C.) fue breve. En los períodos herodiano y romano,

24. Schürer/Vermes, *Historia del Pueblo Judío*, vol. 2, pp. 384-387.

25. Joachim Jeremias, *Jerusalén en el Tiempo de Jesús* (Fortress Press, 1969), cap. 9.

algunas de las familias de sumos sacerdotes eran saduceas (Hch. 5:17; Josefo, *Arqueología Judía* 20.199). Mas cuando el estado fue destruido en el año 70 d.C., los aristócratas desaparecieron también.

El poder de los sacerdotes derivaba de tener el derecho exclusivo de efectuar sacrificios (Éxodo 28 a 29; Levítico 8 a 10; Números 16 a 18). Para ayudar a esclarecer la situación social en Palestina durante el tiempo de Jesús, es crucial hablar de los derechos sacerdotales: por ejemplo, los impuestos.[26] La crítica histórica moderna ha hecho posible un correcto entendimiento de la evolución del último filamento sacerdotal del Pentateuco y, con él, el crecimiento de la riqueza de los mismos sacerdotes. En tiempos pre-exílicos, en la época misma del Deuteronomio, únicamente los sacerdotes podían ofrecer sacrificios con ocasión del ritual cúltico en el Templo; después de quemar al animal en el altar, gran parte era comido por el oferente, parte por el sacerdote. Pero el Código Sacerdotal introdujo los diezmos (Núm. 18:20-32) y la ofrenda del primogénito (Núm. 18:15-18) como impuestos, que ya se exigían antes del tiempo de Nehemías. El pueblo empezó a dar una décima parte de los campos y huertos; un texto aislado pide un décimo del ganado (Lev. 27:32-33) -no sólo de los animales sacrificados, sino de todos los animales que se mataban. Además de toda la anterior práctica de sacrificios del Levítico, el diezmo del Código Sacerdotal era simplemente añadido como «segundo diezmo». El poder y los impuestos se trasladaban de los reyes a los sacerdotes. Los «primeros frutos» de las siete clases de cosechas enumeradas en el Deuteronomio 8:8 se entregaban como impuestos a los sacerdotes. Además, se hacía la ofrenda del «gran esfuerzo» (*terumah*) de todos los demás productos desde el campo y el árbol, siendo los más importantes el trigo, el vino y el aceite, en una cantidad de aproximadamente una quincuagésima parte del ingreso anual. El más pesado de todos era el diezmo, que los Evangelios dejan claro que se calculaba escrupulosamente (Mt. 23:23; Lc. 11:42). Cualquier alimento que produjera la tierra era diezmado y dado a los levitas, que a su vez daban un diezmo de lo recibido a los sacerdotes. También existía el impuesto del medio siclo, otro añadido post-exílico (Éx.

---

26. Schürer/Vermes, *Historia del Pueblo Judío*, vol. 2, p. 257.

30:11-16), que Jesús pagaba (Mt. 17:24-27; ver Josefo, *Guerra Judía* 7.218). Finalmente, el Templo recibía muchas donaciones voluntarias, desde el oro dado por Alejandro el alabarca de Alejandría y hermano de Filón, para las puertas del templo, hasta los óbolos de pobres viudas (Mc. 12:41-44).

Parte de la aristocracia, no necesariamente saducea, era llamada «ancianos». No eran sabios educados, sino cabezas de familia, personas ricas, aquellos que habían sido jefes públicos. Además de los saduceos, los ancianos eran un segundo elemento en el Sanedrín, aunque decadente, en este período. Algunas referencias a éstos se hallan en Josefo (*Arqueología Judía* 4.218) y en el Nuevo Testamento (Mt. 27:1, 20, 41; Mc. 15:1).

Escribas y Fariseos

El tercer elemento en el Sanedrín eran los maestros de la Torah, los escribas, una burocracia profesional (ver el libro de Ben Sira en los Apócrifos). Su conocimiento de la Torah les daba influencia. Personas de todas las clases sociales se convertían en escribas educados: por ejemplo, R. Hananiah, importante sacerdote y capitán del Templo (M. Aboth iii.2); Josefo, sacerdote y general (*Vida* 8-9); Pablo, fabricante de tiendas (Hechos 18:3); un jornalero del campo, Hillel; y un mercader, Johanan ben Zakkai.[27] Estos escribas enseñaban a los estudiantes y aconsejaban al Sanedrín sobre asuntos judiciales interpretando la Torah. Muchas historias se han contado sobre la creciente estima que la gente tenía a los escribas. El rango social y el poder del sumo sacerdote, en contraste, era continuamente socavado por los seléucidas, herodianos y romanos cuando destituían y nombraban sumos sacerdotes a voluntad. Aunque su poder disminuyó frente a los escribas, los sacerdotes siguieron siendo el elemento gobernante en Judea hasta que la guerra destruyó su función política y religiosa.

El creciente poder de los escribas ayudaba a los fariseos, aunque los dos no eran el mismo tipo de grupo. Los escribas eran estudiosos

---

27. Jeremías, *Jerusalén*, pp. 113, 234.

profesionales de la Torah; los fariseos eran sectarios interesados en la estricta legalidad, especialmente en relación con las leyes dietéticas y normas de pureza. Eran «los más exactos intérpretes de las leyes» (Josefo, *Guerra Judía* 2.162). Pablo era «en cuanto a la ley, fariseo, ...en cuanto a la justicia de la Ley, intachable» (Fil. 3:5-6). «Conforme a la secta más estricta de nuestra religión, he vivido como fariseo», afirmaba Pablo (Hechos 26:5; cf. 22:3). El nombre (*perushim* en hebreo) significa «los separados». Ciertamente lo estaban de las cosas impuras, como lo exige el Levítico, pero esto también significaba separación de personas impuras —mujeres después de dar a luz, leprosos, mujeres y hombres con supuraciones físicas (ver Levítico 12 a 14)— y de los muertos (Números 19). El apóstol Pedro se separó de los gentiles (cristianos) en Antioquía (Gál. 2:12). Pero esta clase de separación era característica de todos los judíos (ver Tácito, *Historias* 5.5: «se sientan aparte en las comidas»). El nombre venía de una separación en la que otros judíos no participaban; su interpretación más estricta de la pureza significaba que se separaban *de otros judíos*. Se separaban de los ignorantes y de los *am ha-arez*, que no guardaban los mandamientos tan estrictamente (M. Haggadah 2.7), y los mandamientos en cuestión son especialmente aquellos que prescriben la comida permitida y la pureza. El pueblo judío en general era observante (Josefo *Contra Apión* 1.42-43; 2.227-228, 232-235, 272-273; Rom. 9:30 a 10:4), aunque no siempre de acuerdo con la Torah oral de los fariseos. «De las 341 perícopas legales de las distintas Casas [de Shamai y Hillel], no menos de 229... aproximadamente 67 por ciento del total se refieren, directa o indirectamente, a la fraternidad en la mesa».[28] Los fariseos mantenían su identidad en la cultura helenística urbana por una estricta adhesión a estos símbolos esenciales que se centran en torno a la fraternidad en la mesa.

En el Levítico (7:20-21; 15:31; cf. Núm. 19:13, 20) el israelita ha de ser puro *cuando come de un sacrificio en el Templo*. Jacob Neusner hace hincapié en que los fariseos reinterpretaban la Torah para «poner el acento en una observancia universal de la ley, para que cada judío estuviese obligado a hacer aquello que sólo la élite —los sacerdotes—

---

28. Jacob Neusner, *De la Política a la Piedad* (Prentice-Hall, 1973), p. 86.

debía cumplir».[29] Desplazaron el sentido de comer de los sacrificios del Templo en Jerusalén a comer todos los días en casas de judíos laicos en todas partes. Esta reinterpretación del Código Sacerdotal bíblico en favor del sacerdocio de todos los Judíos hizo posible que el judaísmo sobreviviera al incendio del Templo, que había sido el símbolo institucional central antes del 70 d.C. Después de la caída del Templo, los rabinos combinaron tres elementos anteriores al 70: (1) el énfasis que ponían los fariseos en que todos los judíos debían guardar una pureza sacerdotal, (2) la ampulosidad que los escribas ponían en el estudio de la Torah y la destacada posición del sabio estudioso, y (3) la convicción de que la comunidad, el pueblo de Israel, se hallaba ahora en el lugar del Templo.[30]

Las tradiciones de los fariseos tal como las recordaban los rabinos después de la caída de Jerusalén son sorprendentemente ahistóricas.

> «Si sólo nos limitáramos a las tradiciones rabínicas sobre los fariseos, no habríamos podido reconstruir ni uno solo de los acontecimientos públicos importantes del período anterior al 70 -sin contar el levantamiento, éxito y caída de los Macabeos, la conquista romana de Palestina, el gobierno de Herodes, el reino de los procuradores, el incremento de la oposición a Roma, y la proliferación de violencia y desorden social en las últimas décadas antes del 66 d.C., o el estallido de la guerra con Roma.»[31]

Pero, contrario a las posteriores tradiciones rabínicas sobre los fariseos, hubo un tiempo en el que fueron más políticos. Primero aparecieron en el relato de Josefo sobre Alejandra, la reina macabea, que les escuchaba «con una gran deferencia», para que en definitiva se convirtieran en «los verdaderos administradores del estado» (Josefo, *Guerra Judía* 1.111). Durante este período ejecutaron a sus oponentes, lo que puso en peligro a los ciudadanos aristocráticos (*Guerra Judía*, 1.113-114). Con anterioridad, los fariseos *pueden* haber sido la facción hostil que se oponía a Alejandro Janeo, que crucificó a ocho-

---

29. Neusner en *ANRW* 2.19.2 (1979), p. 22.
30. Ibid.
31. Neusner, *De la Política a la Piedad*, p. 90.

cientos de ellos (*Guerra Judía* 1.97, 113), pero Josefo no menciona a los oponentes. Menciona a los fariseos como oponentes de Herodes el Grande, a quien se negaron a jurar lealtad; les multó, cantidad que con prontitud pagó la mujer de su hermano Ferora.

> «A cambio de su amabilidad él (un fariseo) predijo —pues se les creía con facultades para conocer cosas de antemano a través de apariciones de Dios a ellos— que por mandato de Dios el trono de Herodes le sería arrebatado.» (Josefo, *Arqueología Judía* 17.43; cf. 15.4, 370, y Hechos 23:8-9).

Herodes mató a estos fariseos y a muchos en su corte que les aprobaban.

Los primeros fariseos fueron un partido político. Josefo menciona a un fariseo, Saddok, como cofundador del partido revolucionario (*Arqueología Judía* 18.4, 9). Pero fuentes posteriores, el Nuevo Testamento y la literatura rabínica, no se refieren a ellos como partido político. Por tanto, tiempo después de que Herodes matara a muchos de ellos y en el tiempo de Hillel, el carácter del fariseísmo cambió de una fuerza política a una secta alienada, más intencionadamente centrada en la pureza, separación y fraternidad en la mesa, aunque aún tenían influencia en los círculos urbanos (Josefo, *Arqueología Judía* 18.15), incluyendo quizás las colonias a lo largo de la costa del Mar de Galilea como Tariquea, Corazín y Cafarnaúm (Josefo *Vida* 134-135, 158; *Arqueología Judía* 20.43; Lc. 7:36; 11:37). Son precisamente estos hábitos de comida y la reinterpretación de la Torah las causas de que los fariseos y Jesús entraran en conflicto (Mc. 2:15-17; 7:1-23). Más aún, Pablo, el antiguo fariseo, afronta un intenso conflicto al rechazar su propia costumbre anterior de separarse de los impuros en la mesa (I Cor. 10:23-33; Gal. 1:13; 2:11-18).

Las Artes y Comercios

Además de los grupos sociales y religiosos anteriormente descritos, están los profesionales ocupados en diversos oficios. «Un hombre no enseñará a su hijo a ser borriquero o camellero, barbero o marinero, vaquero o tendero» (M. Kiddushin 4.14). Una lista babilónica espe-

cifica también como negativo convertirse en pastor, cobrador de impuestos, o aduanero (T.B. Sanedrín 25b). Tal como lo explican los hallazgos en Beth Shearim, había también escultores judíos antes del siglo segundo d.C. En contraste con estas «aptitudes básicas», había también «aptitudes exigidas», y muchos de los primeros rabinos se empleaban en ocupaciones parecidas: fabricantes de sandalias, panaderos, perfumeros, carpinteros, trabajadores del cuero, escribas profesionales.[32] Casi siempre, estas aptitudes eran transmitidas de padres a hijos. Y a veces, aldeas enteras se empleaban en una ocupación particular; por ejemplo, Betsaida debe su nombre a su industria pesquera.

El comercio se efectuaba en ciertos centros, en Jerusalén, Tiberíades y Tariquea, por ejemplo. Los nombres de los artículos comerciales con frecuencia se transcribían del griego al arameo o hebreo. Había un importante comercio local, especialmente en temporadas de peregrinaje. Existía también el comercio extranjero. El vino y el ganado se exportaban de Sharon, el aceite de oliva de Judea, los cereales de Galilea.

ECOLOGIA DEL MOVIMIENTO DE JESUS

Jesús formó un movimiento de renovación en esta sociedad que estaba influida por factores ecológicos, políticos y culturales. «Los factores económicos eran la causa del más sorprendente fenómeno del movimiento de Jesús: el desarraigo social de los carismáticos errantes».[33] Se dice que Pedro (Mc. 10:28) y otros (*Didache* 11.3-4) encajan en este modelo. Similares reacciones a la privación económica se pueden encontrar en los luchadores de la resistencia, profetas como Teudas (Hch. 5:36), emigrantes y ladrones (Lc. 10:30). Las causas de estos trastornos económicos eran la sobrepoblación, la concentra-

---

32. J. Klausner en *La Historia Mundial del Pueblo Judío*, vol. 7: *El Período Herodiano*, rev. por Michael Avi-Yonah y Zui Baras (Rutgers University Press, 1975), p. 186.

33. Gerd Theissen, *Sociología del Cristianismo Primitivo Palestino* (Fortress Press, 1977), p. 33.

ción de posesiones, y los conflictivos sistemas de impuestos.[34] El país estaba tan densamente poblado que toda la tierra se cultivaba. El régimen de repetidas guerras significaba que cada nuevo conquistador tomaba algunas tierras y confiscaba otras muchas. Pero la más dolorosa presión económica provenía de los impuestos, que tanto los romanos como los sacerdotes exigían. El derecho del sacerdote a este ingreso se basaba en la definitiva fuente Sacerdotal en la Torah mosaica y era reclamado por los saduceos y fariseos (Mt. 23:23; Lc. 18:12). Una estricta interpretación de los mandamientos correspondientes era en beneficio de ambos grupos.

Los factores ecológicos que influyeron en el movimiento de Jesús tienen que ver con la interacción entre humanos y naturaleza, especialmente la relación entre ciudades y zonas rurales. Jesús viajaba por pueblecitos pequeños, muchas veces anónimos, de Galilea. Los ciudadanos de Séfora, Tiberíades, la llanura costera, y la Decápolis no oyeron ninguno de sus sermones. Cuando Jesús entró en territorio de las ciudades de la Decápolis, se quedó fuera de las murallas (Mc. 5:1; 7:31; 8:27). Como hemos visto, las parábolas reflejan normalmente imágenes rurales, describiendo sólo una vez a un mercader urbano (Mt. 13:45-46).

Pero dos realidades modifican este popular esbozo del movimiento de Jesús en cuanto a su restricción a las zonas urbanas. Estuvo en tensión con otro importante movimiento de renovación judío, los fariseos, que eran un grupo *urbano*. Josefo observa (*Arqueología Judía* 18.15) que los judíos que vivían en «ciudades» practicaban el estilo de vida de los fariseos. Tomaron el concepto de la primacía de la ley del mundo de la polis con las constituciones de las ciudades helenísticas como modelos,[35] un considerable cambio de énfasis de una anterior comprensión de la Torah como «una historia (*mythos*) con una ley (*ēthos*) incorporada en ella», Haggadah con Halakah la encajaron en ella.[36] Adoptaron modos deductivos de razonamiento e interpretación

34. Ibid., p. 40.

35. E. Rivkin, «La Ciudad Interior», *Boletín del Estudio Científico de la Religión* 5, (1965-66), pp. 225-240, en pp. 232-233.

36. James A. Sanders, «Adaptable para la Vida: La Naturaleza y función del Cánon», en *Magnalia Dei: Los Poderosos Hechos de Dios*, rev. por F.M. Cross et al. (Doubleday & Co., 1976), pp. 531-560, en p. 535.

que se hallaban en la educación helenística, no en el Pentateuco. Las siete reglas de interpretación de Hillel se encontraron anteriormente en Cicerón (*Sobre la Mentira* 2.40.116). En tensión con el Pentateuco, que excluía a amonitas y moabitas de la congregación de Dios, los Fariseos aceptaban prosélitos (Mt. 23:15); así como Atenas helenizó al mundo, de igual modo los fariseos admitirían admiradores de otros grupos étnicos en Israel. La distinción fundamental de los fariseos entre *grados* de impureza, permitía a los artesanos y tenderos de la ciudad continuar con sus tareas diarias, sin la necesaria pureza ritual para entrar en el Templo, pero no tan impuro como para contaminar sus instrumentos.[37] La población campesina rara vez obedecía estas normas de pureza. La tensión de Jesús con esta secta necesita explicación. ¿Puede entenderse la controversia entre Jesús y los fariseos como tensiones urbano-rurales? ¿O entraban ambos en contacto en poblaciones en torno al Mar de Galilea como Cafarnaúm, Corazín y Tariquea? Como se observó anteriormente, los últimos dos pueblos están entre los pocos en los que los arqueólogos contemporáneos han descubierto sinagogas del primer siglo d.C., edificios que pueden sugerir una moderada prosperidad y la influencia local de los fariseos.

Segundo: ¿Cómo son presentadas las mujeres que iban por los alrededores de Galilea con Jesús, siguiéndole a Jerusalén? (Mc. 15:40-41; Lc. 8:1-3; 24:10)? Juana, la mujer de Cusa, el administrador de Herodes (Lc. 8:3) se encuentra en la redacción de Lucas (Lc. 24:10 la añade a Marcos 16:1), de modo que es problemático afirmar que una mujer de la corte del tetrarca en Tiberíades fuese discípula de Jesús. Pero si el motivo es que esas mujeres apoyaban con sus finanzas a Jesús y a sus seguidores, no es anacrónico, es consecuencia de que no eran simplemente campesinas. Las mujeres que seguían a Jesús eran «un acontecimiento sin precedentes en la historia de aquel tiempo»,[38] y la consecuencia fue que una de ellas, María Magdalena, —no Pedro—, fuera el primer testigo de la resurrección de Jesús de

37. Louis Finkelstein, *Los Fariseos: Trasfondo Sociológico de su Fe* (Sociedad de Publicaciones Judías, 1946) vol. 1, pp. 125-126; Jacob Neusner, *Vida de Rabban Johanan ben Zakkai 1-80 d.C.* (E.J. Brill, 1962) p. 50.

38. Jeremías, *Jerusalén*, p. 376.

entre los muertos.[39] Unas relaciones sociales tan poco convencionales provocaron reacciones negativas que condujeron a la muerte de Jesús en una cruz, pero la reacción positiva a las nuevas posibilidades sociales requiere una explicación social. El libro apócrifo de Judit, escrito en Palestina, refleja un contexto social en el que serían posibles las historias sobre discípulas de Jesús,[40] pero no sabemos ni el idioma ni el siglo en el que fue escrito. Sabemos que la seguidora de Jesús, María de Magdala, es de un pueblo que puede probablemente identificarse con Tariquea, y el nombre indica que la industria pesquera helenística era prominente allí (ver Josefo, *Guerra Judía* 635).

La primitiva comunidad cristiana palestina que produjo Q (la fuente de aforismos hallada en Mateo y Lucas) entendió a Jesús como profeta para la celestial Sofía, «Sabiduría» (Lucas 7:33-35; 11:31). Quizás en Q (Lucas 10:22) pero ciertamente en Mateo, Jesús era identificado con la misma Sofía.[41] Algunos estudiosos piensan que las historias sobre Sofía se basaban en el mito de Isis y podían resultar en relaciones de igualdad entre hombres y mujeres.[42] Pero no sabemos si el mismo Jesús conectaba con un entendimiento de Sofía mediante su práctica de fomentar el seguimiento de mujeres. Otra fuente puede haber sido la suspensión escatológica de las diferencias sociales entre hombres y mujeres (Marcos 12:25), pero esto puede no ser antiguo.[43] Los orígenes de la práctica de Jesús de convocar por igual a mujeres y hombres a seguirle, sigue siendo un rompecabezas histórico.

El sencillo contexto rural ecológico del movimiento de Jesús se ha exagerado un poco. Pero sigue siendo verdad que los judíos que vivían en las poblaciones de Cafarnaúm y Tariquea se sentían alejados

39. Martin Hengel, «Maria Magdalena und die Frauen als Zeugen», en *Abraham Unser Vater*, Festschrift Otto Michel, rev. por O. Betz et al. (E.J. Brill, 1963), pp. 243-256.

40. Fiorenza, *En Memoria de Ella*, pp. 115-118.

41. M. Jack Suggs, *Sabiduría, Cristología y Ley en el Evangelio de Mateo* (Harvard University Press, 1970).

42. Balch, *Esposas*, pp. 69-72, y Fiorenza, *En Memoria de Ella*, pp. 130-135.

43. Hengel «María Magdalena», p. 243; James M. Robinson, «Jesús como Sophos y Sofía: Tradición de Sabiduría y Evangelios», en *Aspectos de Sabiduría en el Judaísmo y en el Cristianismo Primitivo*, rev. por Robert L. Wilken (University of Notre Dame, 1975), pp. 1-16.

de los judíos de las ciudades griegas de Séfora y Tiberíades, y que Jesús podía señalar que el Templo en Jerusalén se había convertido en una «cueva de ladrones» (Marcos 11:17 citando a Jer. 7:11).

Otros profetas en Palestina fueron críticos hacia los poderes en Jerusalén. Judas el Galileo y Teudas se mencionan en Hechos (5:36-37; Mt. 24:4-8). Ellos son los Esenios, que se habían retirado al desierto cerca del Mar Muerto, exigían el odio a los intrusos (Manual de Disciplina - 1QS 1.10), una actitud rechazada por Jesús (Mt. 5:43-47). Varios incidentes dejan claro que los judíos y los gentiles en Palestina tenían grandes dificultades de convivencia. Al principio de la guerra contra los romanos, los judíos fueron masacrados en muchas ciudades-estado (Josefo, *Guerra Judía* 2.456-458, 477-480, 559-561); de igual forma, los judíos de Tiberíades mataron a los gentiles (Josefo, *Vida* 67). Las acciones de soldados romanos, a menudo reclutados en ciudades helenísticas como Samaria, eran altamente ofensivas durante las festividades de la Pascua (Josefo, *Guerra Judía* 2.224, 229). Cuando Agripa I, que estaba favorablemente dispuesto hacia los judíos, murió, los gentiles de Cesarea colocaron estatuas de sus hijas en los techos de los burdeles locales (Josefo, *Arqueología Judía* 19.357). No existía integración en Palestina en el primer siglo d.C.

Los conflictos políticos que se acaban de mencionar eran en parte consecuencia del hecho de verse amenazadas las identidades culturales de judíos y griegos en Palestina. La helenización del judaísmo, que había influido en idioma, economía, política e incluso en la interpretación de la Torah, amenazaba con seguir. Y en una situación cultural en la que un grupo minoritario se halla bajo la gran presión de la sociedad dominante, la aculturación se da en diferentes grados; las normas que se relajan y las que se intensifican varían dentro del grupo minoritario. Este tipo de variación se dio en la minoría judía, con un mutuo alejamiento resultante entre fariseos, saduceos, esenios y los discípulos de Jesús. La trágica consecuencia fue que el intento de preservar la identidad judía reforzando determinadas normas, motivó una pérdida de identidad con todo el grupo, puesto que varias sectas acentuaron la importancia de diferentes normas.[44] Por ejemplo, el

44. Theissen, *Sociología*, p. 85; James A. Sanders, «La Torah y Pablo», en *El*

extremado énfasis de los fariseos en la pureza de la vida diaria con la consiguiente separación religiosa y social de los romanos y de los judíos *am ha-arez* tuvo que ver con esta potencial pérdida de la propia identidad. En estas circunstancias culturales, los seguidores de Jesús, como movimiento de renovación judía, experimentaron la comunidad total.

Sin embargo, la popular «interpretación cínica» del movimiento de Jesús armoniza con los Evangelios bajo el slogan de «falta de posesiones».[45] Esta descripción de los carismáticos errantes no aparece fuera de los Evangelios -no aparece, por ejemplo, en Hechos, donde los apóstoles —excepto Pedro— permanecen en Jerusalén. Pablo no es un mendigo errante, sino que se gana la vida. La falta de posesiones es un relieve típico de la redacción de Lucas (ver Lc. 6:24-25; 16:19-31; Hechos 4:36-37), no una descripción histórica del movimiento de Jesús en Palestina. Marcos 10:28-30 no se preocupa por el apoyo temporal de los profetas errantes; promete una familia social sustituta para los *conversos establecidos* que han sido rechazados por sus familias. No existía una ética de la carencia de hogar libremente elegida por los carismáticos errantes, sino más bien un desarraigo por causas políticas y económicas experimentado por muchos en Palestina. Lucas 14:26, que incluye una «esposa» entre los abandonados por los seguidores de Jesús, forma parte también del estilo de redacción de Lucas. La exhortación «No os angustiéis» (Mt. 6:25) revela que la preocupación por los profetas errantes reflejada en Q es similar a la de muchos: ¿Cómo se podía sobrevivir? De nuevo, Lucas utiliza estas historias como crítica de cristianos ricos, una crítica cuyo objetivo es reducir las tensiones sociales dentro de las congregaciones establecidas (Lc. 5:28; 12:33; 14:33; 18:22). Estos aforismos funcionan como consejos a las iglesias griegas fuera de Palestina, no como descripción histórica del movimiento de Jesús en Palestina, que incluía personas ricas y casadas.

Cristo de Dios y Su Pueblo: Estudios en Homenaje a Nils Alstrup Dahl, rev. por Jacob Jervell y Wayne A. Meeks (Oslo: Universitetsforlaget, 1977), pp. 132-140.

45. Wolfgang Stegemann, «Wanderradikalismus in Urchristentum?» en *Der Gott der Kleinen Leute* (Kaiser, 1979), pp. 101, 106.

No obstante, el movimiento de Jesús estaba socialmente situado en la cultura de aldea rural alejada de las ciudades greco-romanas. Este alejamiento puede estar relacionado con el rechazo de Jesús hacia algunas estructuras sociales «previendo un futuro diferente y unas relaciones humanas diferentes.»[46] Por ejemplo, en Marcos 10:15, hay un refrán que Bultmann consideró auténtico, Jesús enseñó que «el que no reciba el reino de Dios como niño (esclavo) no entrará en él». Dos textos prometen al nuevo converso otros hermanos, hermanas, y madres, pero omiten padres (patriarcas romanos) (Mc. 3:31-35; 10:28-30). Mateo 23:9 desarrolla este punto como crítica de liderazgo en la congregación: «No llames padre a ningún hombre sobre la tierra».

La omisión de Jesús de la palabra «padres», su valoración de un niño, y su práctica de convocar a las mujeres en su seguimiento, difiere considerablemente de las estructuras y valores patriarcales de las ciudades greco-romanas. Pero en una o dos décadas posteriores a la crucifixión de Jesús, el movimiento había salvado la división más fundamental de la sociedad greco-romana, el abismo entre aldea y ciudad, entre Cafarnaúm y Corinto, y había absorbido actitudes urbanas hacia los padres, hijos y mujeres muy distintas a las de las tradiciones más primitivas.[47]

---

46. Fiorenza, *En Memoria de Ella*, p. 142.

47. David L. Balch, «Criticismo del Cristianismo Primitivo hacia la Autoridad Patriarcal: 1 Pedro 2:11-3:12», *Revista Trimestral del Seminario de la Unión* 39 (1984), pp. 161-174.

5

Vida Urbana

Las poblaciones y ciudades más grandes del imperio romano estaban situadas en carreteras, cruces de ríos, y puertos naturales. Un viajero en una carretera que conducía a una ciudad pasaba por granjas, huertos, y cabañas donde vivían los agricultores. Los arcos de un acueducto llevaban el agua a la ciudad; había tumbas a lo largo del camino, incluyendo edificios para varias familias. Cuando la carretera se acercaba a una entrada que daba a la muralla de la ciudad, había tiendas, santuarios y fuentes.

ENTORNO FISICO

Fuera y dentro de las puertas la gente se arremolinaba: comerciantes, posaderos, vendedores, mendigos, esclavos comprando o en busca de agua. La puerta misma era enorme, suficientemente ancha para dar paso a animales y carretas; de ordinario se abría al salir el sol y se cerraba al atardecer. (Una de las puertas grandes que quedaban cerradas tenía generalmente una puerta más pequeña, que podía abrirse cuando era necesario para dar paso a una persona. Las puertas de las mansiones estaban diseñadas de forma similar, y Jesús puede haber aludido a ésto cuando insta a sus seguidores a pasar por la puerta estrecha más que por la ancha, Lc. 13:24.)

Dentro de las murallas, nuestro viajero podría encontrar una disposición de las calles fortuita e informal o, en ciudades griegas más modernas y en las colonias romanas, una formal red de calles cruzándose en ángulos rectos. Frecuentemente las principales vías públicas estaban destacadamente señalizadas con pavimiento especial, aunque la mayor parte de las calles y callejuelas ofrecían generosas

cantidades de polvo para ser sacudidas con ira (Mt. 10:14; Mc. 6:11; Lc. 9:5; 10:11; Hechos 13:51) o, una vez dentro de una casa, lavar y ungir solícitamente los pies (Lucas 7:38-46; Juan 12:3; 13:5-15).

Características Primordiales

Algunas ciudades, especialmente en el este, mostraban su riqueza e importancia construyendo columnatas a lo largo de las calles principales, que ofrecían aceras cubiertas, con protección para el sol o la lluvia así como para el paso de animales, vehículos y literas. Estas calles principales conducían generalmente desde la puerta hasta una plaza pública dominada por grandes edificios de impresionantes materiales.

En una ciudad oriental, los monumentos más importantes eran el templo de la deidad protectora y el palacio de gobierno, del que era habitual en el imperio que tomara posesión el máximo administrador romano. Durante los reinados de reyes helenísticos y posteriormente los emperadores romanos, las ciudades orientales como Palmira y Jerusalén adoptaron algunas características de las ciudades greco-romanas.

En una ciudad griega, el ágora central funcionaba como mercado y centro cívico: santuarios y templos en derredor, columnatas que daban refugio a mercaderes y cambistas, el *bouleutērion* («casa de juntas») proporcionaba un pequeño espacio techado para reuniones del consejo, el *prytaneion* («ayuntamiento») albergaba el sagrado núcleo central, y las estatuas de dioses, héroes y estadistas tenían lugares de honor. Esparcidos por la ciudad se encontraban los recintos de otros templos. Cada ciudad griega tenía también su *gymnasium*, donde los jóvenes se instruían y ejercitaban, y donde los adultos venían para observar y unirse a los eventos, y su teatro, donde se celebraban las festividades religiosas con ejecuciones musicales y dramáticas.

En una colonia romana, el *forum* contenía habitualmente un templo a Júpiter (aludiendo a su gran templo de la Colina Capitolina en Roma), una *curia* donde se reunía el consejo de la ciudad, una *basilica* donde se veían los casos legales y se hacían tratos de negocios bajo un techo protector, uno o dos templos más pequeños, y estatuas en honor de

distinguidos ciudadanos y del emperador y su familia. Había otros templos por toda la ciudad, diseminados por las calles o en destacados recintos especiales. También eran típicos de las poblaciones romanas los baños públicos, una versión modificada del teatro griego, y a menudo un gran anfiteatro para juegos de gladiadores.

Espacios Públicos

En el clima seco y cálido del Mediterráneo oriental, la gente naturalmente salía a los lugares públicos. Se reunían fuera y dentro de las puertas de la ciudad, por las calles con sus tiendas y columnatas, en pequeñas plazas en pozos y fuentes, y en zonas de bazares y mercados especializados. Se reunían en la plaza principal para reuniones políticas, audiencias con autoridades gubernamentales (Hch. 18:12), juicios y demandas. En las ciudades de la parte oriental, los ancianos del pueblo se reunían fuera de la entrada principal para discutir acontecimientos y tomar decisiones locales. La muchedumbre se reunía en plazas públicas y a la entrada de los templos; allí se podían ver a niños (Lucas 7:32), mendigos y tullidos (Hechos 3:2). La gente iba a los recintos del templo a orar o simplemente a sentarse y pasar el tiempo. Se reunían en baños públicos y en los *gymnasia* (en ciudades con una fuerte tradición griega). En días de fiesta se juntaban en el teatro, el anfiteatro y el circo. Las reuniones públicas urgentes, como la de Éfeso (Hechos 19:29-41), pudieron haber tenido lugar en el teatro.

Casas

Bordeando las calles de cada población se hallaban los muros de las casas privadas. En la parte oriental, éstas eran generalmente de adobe y presentaban una sencilla fachada abierta a la calle por una sola puerta de entrada y quizás unas pocas ventanas pequeñas, casi siempre en un piso más alto. Las casas miraban al interior a un pequeño jardín al fondo, o a un patio central. El muro que daba a la calle podía estar enlucido y blanqueado, lo que proporcionó a Pablo un epíteto a mano para soltarlo al sumo sacerdote (Hechos 23:3). En Palestina y

Siria, las casas tendían a ser de una planta, aunque las ciudades densamente pobladas como Aradus y Tiro (Pomponio Mela 2.7.6; Estrabón, *Geografía* 16.2.13, 23) tenían altos edificios de varios pisos dignos de comentario. Los techos eran llanos, lo que dejaba un espacio adicional para vivir, dormir, o rezar (Hechos 10:9).

Los residentes ricos de las ciudades griegas vivían en grandes casas dominadas por un patio central; recibían visitas en los comedores pavimentados con mosaico, combinando la frescura de la baldosa con el color e intrincados dibujos de la alfombra. Normalmente el agua de lluvia se recogía en cisternas, o los sirvientes iban a buscarla a las fuentes públicas. Cuando se disponía de agua de un acueducto público y el dueño de la casa tenía influencia y dinero suficiente para mandar hacer un conducto a su casa, de forma tal que una de las paredes del patio de columnas podía fácilmente contener un decorado que incorporaba un dispositivo de agua corriente. Algunas de estas casas eran bastante grandes y podían albergar a considerables grupos de gente - como la casa de Filemón en Colosas, donde los cristianos y otros invitados podían reunirse (Filemón 2, 22), y la de Gayo en Corinto, con espacio para «toda la asamblea» de cristianos (Rom. 16:23). En ciudades más pobladas, las casas tenían varios cuerpos y varios pisos, como los complejos residenciales de la clase alta que se han excavado en Éfeso[1] o la casa en Tróada, donde Pablo estaba predicando cuando un muchacho cayó desde la ventana de un tercer piso (Hechos 20:9).

En las viejas ciudades de Italia, la forma tradicional de las casas de clase alta estaba dominada por una estancia central conocida como *atrium*, una sala de recepción semipública en la que se exhibían los bustos de distinguidos ancestros. Habitualmente el atrium tenía techo, con una abertura rectangular en el centro para que entrase luz y el agua de lluvia cayese en un estanque de poca profundidad en el centro del suelo. La puerta, vigilada por un sirviente, estaba abierta a la calle, y los espacios privados destinados a vivienda estaban dispuestos en torno a un patio abierto en la parte trasera. Pero antes del Principado, pocas familias vivían en ese tipo de casas tradicionales; por el con-

1. A.K. McKay, *Casas, Villas y Palacios en el Mundo Romano* (Cornell University Press, 1975), pp. 212-217.

trario, vivían en espaciosas villas a las afueras de las ciudades o en grupos de habitaciones en los pisos bajos de las casas de apartamentos. Salones y comedores, a menudo con techos altos y suelos de mosaico, daban directamente a un patio interno que servía de fuente de luz; los dormitorios y alojamientos para esclavos daban a los pasillos.

Los menos opulentos vivían en apartamentos similares, aunque más pequeños, por lo general en los pisos superiores de los mismos edificios. En los clásicos apartamentos de Ostia, el puerto de Roma, una estancia principal recibía luz de las ventanas que daban a la calle o a un patio central. Al lado de éste había al menos un salón; detrás de él, lejos de la luz, había varios dormitorios. Esos apartamentos eran con frecuencia ocupados por varias personas, que compartían la estancia principal y disponían de salas o dormitorios individuales para su uso privado. La gente pobre vivía en pequeñas habitaciones en los pisos más altos de los edificios de viviendas, o en *tabernae* de habitaciones individuales, o en pequeños desvanes en la parte superior de sus talleres.[2]

CLASE Y POSICION SOCIAL

En términos de poder, influencia, dinero y las percepciones del tiempo, podemos dividir la población del mundo romano en dos categorías principales, los que tienen influencia y los que carecen de ella, los «honorables» y los «humildes», los que gobernaban y los que eran gobernados, los que tenían propiedades y los que no. La categoría superior era muy reducida, la inferior era muy grande.

Clases superiores

En la cima de la pirámide socioeconómica estaba la sola figura del emperador, apoyado por los demás miembros de la casa imperial y por los oficiales de la administración central en Roma. Justamente

---

2. Bruce W. Frier, *Propietarios e Inquilinos en la Roma Imperial* (Princeton University Press, 1980), pp. 3-20.

abajo se encontraba el orden senatorial, que durante el período republicano lo constituían antiguos magistrados que representaban a las familias más distinguidas de la ciudad-estado de Roma. Bajo el Principado, la composición cambió; aunque algunos emperadores intentaron fomentar la aristocracia tradicional, otros intentaron desarraigarla, y casi todos ellos designaron a individuos favoritos para el Senado como medio de recompensa y como una forma de hacer que el Senado fuese más condescendiente.

Antes del fin del primer siglo d.C., los senadores descendían de familias de las Galias, España y Norte de Africa y se tomaban muy en serio sus responsabilidades: Mandaban ejércitos, administraban algunas de las provincias, contribuían en proyectos sociales y culturales, y desempeñaban sacerdocios ceremoniales. Eran unos seiscientos, y por definición eran fabulosamente ricos; cada uno poseía al menos propiedades cuyo valor equivalía a unos cien millones de sextercios.

Un grupo mayor era conocido como *equites* («ecuestres» o «caballeros»). De acuerdo con la costumbre romana tradicional, eran los ricos terratenientes que podían permitirse combatir a caballo. Antes del final de la República eran los ciudadanos romanos más ricos que no habían entrado al mundo público de la política y el ejército. Bajo el Principado, la orden de los caballeros se convirtió en una élite intermedia, con ciertos símbolos de rango y con responsabilidad para ciertos deberes en el gobierno de ciudad e imperio.

En un nivel más bajo, las aristocracias locales de las provincias y ciudades habían adquirido riqueza e influencia por medio de herencia, negocios o nombramiento. Ejercieron autoridad política sirviendo como decuriones —miembros del consejo local— en ciudades y poblaciones por todo el imperio. Eran terratenientes, fabricantes, mercaderes y hombres de negocios. Sus deberes cívicos consistían en el cobro de impuestos, la vigilancia de puertos y mercados, y encargarse de embajadas ante gobernadores y reyes (Plutarco, *Los Viejos en los Asuntos Públicos* 794a).

Las mujeres de las clases superiores —madres, esposas e hijas— debían ser, tanto en la tradición griega como romana- modestas y

discretas y llevar una vida tranquila y sin interés.[3] Sus matrimonios eran a menudo arreglados para adaptarse a la conveniencia política de sus familias, y a menudo se casaban muy jóvenes (doce era la edad normal), y permanecían bajo la autoridad de sus padres incluso después del matrimonio, a menos que se hubiesen casado en un excepcional ritual romano antiguo. Sin embargo, se contaban muchas hermosas historias de mujeres romanas fuertes que actuaban sutilmente, influyendo en sus compatriotas hombres para realizar algún tipo de acción pública: El mensaje de la mujer de Pilatos a su marido (Mt. 27:19) encaja en un modelo de anécdotas sobre mujeres romanas aristocráticas, que tuvieron más éxito que ella. A las mujeres romanas de la clase alta se les recordaba con frecuencia los modelos ejemplares de la conducta de mujeres que permanecieron tenazmente fieles a sus maridos, aún después de enviudar -un ideal era la *univira*, mujer que se había casado con un solo hombre. Sin embargo, existía conflicto entre este ideal y la legislación de Augusto, debido a parte de un programa que alentaba la fecundidad de la clase alta y se oponía al celibato, lo que requería que todas las mujeres entre veinte y cincuenta se casaran, so pena de perder todos sus derechos de herencia y muchos otros privilegios. (Esta ley fue posteriormente rescindida por el emperador cristiano Constantino, por estar también en conflicto con la virtud del celibato). A las mujeres romanas se les prohibía normalmente heredar más del diez por ciento de las posesiones de sus maridos, aunque algunas podían hacerse ricas por herencias de sus padres.

Los miembros de estas clases altas eran relativamente escasos, pero eran notables porque controlaban el poder político y económico del imperio. Los encontramos ocasionalmente en las páginas del Nuevo Testamento: gobernadores romanos como Poncio Pilatos, el procurador de Judea; Sergio Paulo, el procónsul de Chipre (Hch. 13:7-12); Aneo Galio, el procónsul de Acaya (Hch. 18:12-17); o miembros de las aristocracias locales como Dionisio de Atenas (Hch. 17:34) y Erasto en Corinto (Rom. 16:23), estos dos últimos representados como cristianos conversos.

---

3. Tucídides 2.45; *Inscriptiones Latinae Selectae*, rev. por H. Dessau, n.° 8394; G. Clark, «Mujeres Romanas», *Grecia y Roma*, 2.ª serie, 28 (1981), pp. 193-212; J.P.V.D. Balsdon, *Mujeres Romanas: Su Historia y Costumbres* (John Day Co., 1963); y Sarah B. Pomeroy, *Diosas, Prostitutas, Esposas y Esclavas* (Schocken Books, 1975).

Clases inferiores

Bajo esta aristocracia, la gran masa de la población vivía su vida. Un extenso nivel intermedio compuesto de pequeños propietarios, artesanos y tenderos, así como los ciudadanos romanos de rango medio y bajo en el ejército, desde centuriones hasta soldados legionarios ordinarios y veteranos. Ésta era la gente de moderada fortuna, y es factible que la mayor parte de los cristianos nombrados en las páginas del Nuevo Testamento pertenecieran a este grupo: por ejemplo, los fabricantes de tiendas Aquila y Prisca, o Lidia, la vendedora de textiles de lujo (ver cap. 3). Celso en su polémica anticristiana podía, todavía en el siglo tercero, decir con desprecio que los ritos cristianos se efectuaban en las tiendas de zapateros y bataneros.

Bajo estos mercaderes y artesanos estaban los realmente pobres, los que no tenían propiedad alguna y se mantenían a sí mismos trabajando a destajo en los muelles, en la construcción o en las granjas. Si eran ciudadanos romanos, podían reclamar en Roma su parte del subsidio mensual de cereales, y existían provisiones especiales para alimentar a los pobres en varias ciudades más (Estrabón, *Geografía* 14.2.5). Una estrategia por la que un pobre podía sobrevivir era agregarse como cliente a un patrono más poderoso. Otra era robar o mendigar. Entre los mendigos había enfermos, ciegos, cojos, y los leprosos que juegan un papel tan importante en los relatos evangélicos del ministerio de Jesús.

En algunas circunstancias los extranjeros eran también lanzados a la marginación de la sociedad, víctimas de prejuicios que tendían a ser más culturales que raciales. Muchos romanos, por ejemplo, consideraban a los griegos decadentes, de mucha labia e indignos de confianza. A su vez, los habitantes del este consideraban a los romanos brutales, indolentes, arrogantes. Tanto griegos como romanos recelaban de las peculiares costumbres de los judíos, y ocasionalmente la hostilidad podía estallar en violencia, como hemos visto, muchas veces motivada por la política. Pero en su mayor parte, las ciudades del imperio romano tenían espacio para gente de diferentes razas, culturas y clases, con pocos problemas públicos.

La categoría legal más baja de todas era la del esclavo. Los filósofos griegos le tomaban como algo menos que humano. La ley romana le

consideraba como un objeto de propiedad, y los miles de esclavos que trabajaban en cuadrillas en barcos, granjas, construcción de carreteras, o en las minas, se les trataba como mera mercancía. Por otro lado, el hecho evidente de que muchos esclavos eran seres humanos inteligentes, llenos de recursos y astucia, hacía que resultara algo ambivalente la posición de aquellos a los se les confiaba la supervisión de una granja o un taller urbano, atender a la familia o educar a sus hijos. Tenían ciertos derechos legales para realizar contratos, y algunos de ellos tenían su propio dinero para administrar y gastar. A otros se les daba considerable responsabilidad e independencia; un ejemplo es Onésimo, que aparentemente viajaba con algún encargo de su señor cuando decidió huir (Filemón). Para tratar de entender la psicología de un esclavo, quizás debamos distinguir entre el esclavo nacido en cautividad, generalmente en una familia en la que los esclavos participaban hasta cierto punto de la vida social, y la persona nacida libre que ha sido apresado y reducido a esclavitud, desplazado de patria y familia por guerras, piratería o traficantes de esclavos, y desheredado de todo aquello que ordinariamente proporciona estructuras de apoyo a un ser humano.[4]

Movilidad Social

Las clases altas gozaban de grandes privilegios, y los defendían cautelosamente. No podían ser sancionados por sus inferiores sociales, si se les acusaba de crimen recibían multas más indulgentes, podían reclamar los primeros asientos en los espectáculos, tenían derecho de llevar y exhibir ciertos símbolos de su rango social, y cuando el estado distribuía dinero, alimento o vino, tenían derecho a una porción mayor que la del pobre que la necesitaba más. «A quien tiene se le dará y le sobrará» (Mt. 13:12; Mc. 4:25; Lc. 8:18) era un principio ineludible de la antigua sociedad romana. Los «honorables» miraban a los «hu-

---

4. Moses I. Finley, «Aulus Kapreilius Timotheus, Mercader de Esclavos», *Aspectos de la Antiguedad: Descubrimientos y Controversias* (Viking Press, 1960), p. 166.

mildes» con desdén y sin excusa a través del gran abismo existente entre ellos (Lc. 16:19-31). La literatura clásica está llena de comentarios despectivos de la clase alta, sin que lo mitigue el más absoluto sentido de compasión, hacia la repugnante pereza, suciedad y servilismo de los pobres. Las barreras legales acentuaban el abismo entre categorías. Eran informales, pero reales: a los miembros de la aristocracia senatorial se les prohibía casarse con antiguas esclavas, distintos tribunales juzgaban a las clases altas y a las bajas, y se decretaban diferentes castigos. Peter Garnsey sostiene que estas distinciones tuvieron origen en prejuicios y conveniencias administrativas más que en la teoría,[5] pero eso no hacía que las barreras fuesen menos reales en la conciencia tanto de la clases altas como de las clases bajas. Inclusive en las comidas, ya fuese en cenas privadas a las que un rico patrono invitaba a algunos de sus clientes, o en banquetes públicos ofrecidos por un aristócrata a sus conciudadanos, tu lugar e incluso lo que comías dependía estrictamente de tu categoría social; la invitación a «subir más alto» no se haría a uno de categoría social inadecuada, aunque algunos autores romanos creían que en una cena todos comían lo mismo y estaban juntos en una misma mesa. Según Gerd Theissen, la disputa de Corinto que preocupa a Pablo (1 Cor. 11:17-34) puede reflejar realmente esta situación: el anfitrión de una celebración del *agapē* cristiano actúa como patrono en un banquete ordinario, haciendo diferencias entre invitados de rango social más alto y aquellos de más baja condición.[6]

La posición social y los privilegios se defendían con mucho cuidado, pero las barreras entre clases no eran del todo impenetrables. Las oportunidades de ascender socialmente existían, y sabemos de muchos que hallaron el camino hacia un estadio superior; muchos de ellos dejaron orgullosos relatos biográficos en inscripciones. En casi todos los casos el paso hacia arriba se produjo en parte por el talento y agresividad del beneficiario, pero también en casi todos los casos

---

5. Peter Garnsey, *Rango Social y Privilegio Legal en el Imperio Romano* (Oxford University Press, 1970), pp. 260-271, 277-280.

6. Gerd Theissen, «Integración Social y Actividad Sacramental: Un Análisis de 1 Cor. 11:17-34», *El Ambiente Social del Cristianismo Paulino*, rev. y tr. por John H. Schütz (Fortress Press, 1982), pp. 145-174.

se debió sobre todo a contactos, al patrocinio favorable de alguien con autoridad. El emperador, por ejemplo, promovía a la orden ecuestre a prósperos o prometedores provinciales, o incluso les hacía miembros del Senado Romano. En las municipalidades, ciertos miembros de la comunidad podían ascender a la aristocracia local. En ciudades italianas como Pompeya en el siglo primero d.C., los ciudadanos elegían a sus propios magistrados. Fuera de Italia, y más tarde dentro de ella, la promoción a la aristocracia local habitualmente venía por designación. Con la recomendación de un influyente conocido, el emperador o su gobernador inscribía al candidato en el consejo local, o si no (como en el caso del granjero de Mactaris en el cap. 3), era elegido por los miembros del consejo local en reconocimiento de sus logros y sus donaciones en beneficio de la ciudad.

Otra forma en la que el sistema funcionaba para elevar a un individuo era la adquisición de la ciudadanía romana. Ésta podía ser concedida por el Senado, por ciertos generales, o por los emperadores, a individuos o a comunidades enteras. Un no-romano podía también adquirir la ciudadanía sirviendo en el ejército; después de sus años de servicio en las legiones auxiliares, el soldado obtenía la ciudadanía al ser relevado, derecho que sus hijos también podían reclamar. El orgullo que representaba ser ciudadano y el rango social que confería, se muestra perfectamente en el diálogo entre Pablo y el tribuno (Hechos 22:26-29).

El ascenso de posición social más común y también el más dramático ocurría con la emancipación de esclavos. Los ciudadanos romanos ponían en libertad a sus esclavos en cantidades notablemente grandes, y cada esclavo emancipado se convertía no sólo en *libertus* o *liberta*, sino también en ciudadano romano. El liberto seguía vinculado a su antiguo señor (que ahora se convertía en su patrono) por ciertas obligaciones legales, e incluso los libertos más prósperos llevaban consigo un cierto estigma de su servil origen: su nombre proclamaba su rango social de liberto; no podía desempeñar cargos públicos o ascender al rango de ecuestre; no podía casarse con un miembro de la aristocracia senatorial. Por otro lado, todo hijo nacido después de una emancipación disfrutaba de libertad social plena e incluso podía ascender a la aristocracia. La suerte y condición de esclavos liberados era tan diversa como la del resto de la población. Algunos apenas se

las arreglaban para ir tirando y eran más dependientes que nunca de sus antiguos amos. Otros lograban ganar para vivir cómodamente trabajando mucho como artesanos o comerciantes, o bien con el apoyo de su patrono o con una gran independencia. Otros conseguían hacerse ricos mediante herencia, suerte o sagacidad.

Tales ascensos de categoría social podían a veces ser repentinos, a menudo aislados de otros indicios de categoría social. Un liberto, incluso un liberto del emperador, seguía siendo un liberto, con todas las desventajas de esa condición, vulnerable a las mofas y pullas de los socialmente superiores a él. Así se describe al liberto Trimalción (ver cap. 3) como irremediablemente palurdo e incapaz de nada, excepto de las opiniones más vulgares y sensibleras. Del mismo modo, una mujer que había conseguido riqueza a través de una herencia o inversión, se hallaba en una posición de influencia y poder, aún cuando la sociedad exigiera a las mujeres una actitud de sumisión. Muchas de las mujeres mencionadas en los libros paulinos del Nuevo Testamento parecen estar en esta posición: la madre de Marcos (Hch. 12:12), Lidia (Hch. 16:14, 40), Priscila (Hch. 18:2-3; Rom. 16:3-4; 1 Cor. 16:19), Febe (Rom. 16:1-2), la madre de Rufo (Rom. 16:13), y Cloe (1 Cor. 1:11).[7]

Había pues, muchas y diversas clases de ascensión social. Pero a todas ellas, el sistema recompensaba por el fiel servicio y devoción a los ideales de la sociedad.

Evidentemente, no todos los casos de movilidad social son historias de éxito. Senadores o ecuestres podían caer en desgracia y ser destituídos de su orden por el emperador, ejerciendo su poder como supervisor del censo. (Un senador cristiano, por ejemplo, que rehusara quemar incienso a la efigie del emperador en el curso de las obligaciones normales podía realmente caer en desgracia.) Los hombres y mujeres ricos siempre podían perder sus fortunas —naufragios, prolongadas sequías o malas inversiones podían arruinar económicamente a una familia— y esto representaría degradación a una categoría censal inferior. (Se sabía que los emperadores ayudaban a los favoritos en

7. Wayne A. Meeks, *Los Primeros Cristianos Urbanos* (Yale University Press, 1983), pp. 22-23, 59-61.

tales dificultades, dándoles el dinero necesario para mantener su rango social.)

Las acusaciones criminales suponían pérdida de propiedad y, a veces, de ciudadanía. Una mujer libre que cohabitara con un esclavo podía convertirse en una esclava del amo de éste; sabemos de algunas mujeres que lo hacían voluntariamente -casándose con un prominente esclavo del emperador, por ejemplo, o convirtiéndose en prostituta. Los hombres y mujeres libres, generalmente no ciudadanos romanos, podían ser esclavizados mediante condena en un procedimiento criminal, mediante captura por traficantes de esclavos o en guerra, o vendiéndose a sí mismos como esclavos, supuestamente para evitar el aún peor destino de una pobreza total.

TRABAJO

Actitudes de la Clase Alta

Las aristocracias de las ciudades greco-romanas despreciaban el trabajo manual; de hecho, cualquier trabajo que estuviese sujeto a las órdenes de otra persona. Ésta era una más de las formas en las que las clases superiores acentuaban y reforzaban la diferencia entre ellos y el resto de la sociedad. La necesidad de trabajar, nos lo indican repetidas veces nuestras fuentes (desde luego, de clase alta), impide a una persona vivir una vida de ocio totalmente satisfactoria. Platón decía, por ejemplo (*República* 6.495d-e), que las mentes de los trabajadores manuales están mental y físicamente infradesarrolladas por causa de su trabajo, y Aristóteles decía (*Política* 3.127a) que el hombre que debe trabajar para vivir no tendrá tiempo o disposición de alcanzar la virtud; nunca será auto-suficiente, porque debe depender del patrocinio de otros para comprar los bienes o servicios que ofrece. Entre los romanos, Catón consideraba la venta al por menor como una ocupación indigna para un caballero por su mezquindad (*Sobre Agricultura*, prefacio), y Cicerón (*Sobre el Deber* 1.150) claramente distinguía entre las empresas «liberales» de un caballero y los cuidados mundanos de ganarse la vida con el trabajo manual.

Esto no quiere decir, por supuesto, que las clases altas estuviesen inactivas. Podían disfrutar del ocio en sus fincas heredadas, pero tam-

bién tenían su trabajo correspondiente, en política, ley, y guerra. Cicerón mismo llevaba una vida de frenética actividad política en el siglo primero a.C., sirviendo más tarde como consejero estadista, defendiendo a amigos, persiguiendo a enemigos, desempeñando un cargo como gobernador de la provincia de Cilicia en Asia Menor, aconsejando alianzas políticas, y también retirándose a una u otra de sus villas campestres para pensar, leer, escribir, y disfrutar de una atmósfera de ocio culto. Al final del primer siglo d.C., Plinio el Joven en sus *Cartas*, nos da otro ejemplo de un concienzudo miembro de la aristocracia dedicado a sus deberes de servicio público (cap. 3). Las clases altas se enorgullecían de este servicio, y en las inscripciones de sus tumbas especificaban los cargos desempeñados, nombramientos asumidos, edificios públicos erigidos, y juegos públicos patrocinados.

Pequeños Negocios

Toda calle principal en una ciudad antigua estaba rodeada de tiendas, algunas dirigidas por esclavos o libertos para un rico empresario, pero muchas de ellas dirigidas por gente que había alcanzado un modesto éxito por su buen sentido y habilidad, y que ellos mismos, quizás con unos cuantos esclavos y alguna persona a sueldo, regentaban uno o dos pequeños negocios. Éstos eran panaderos, carniceros, verduleros, barberos, bataneros, zapateros remendones, subastadores, usureros y taberneros. Entrenaban a sus hijos e hijas en el negocio y eran mucho menos reticentes sobre sus comercios de lo que habrían creído sus superiores sociales. A los ojos de los de clases altas, eran ordinarios y serviles, pero se enorgullecían de sus éxitos y logros. Como en la moderna América en la que la gente tiende a preguntar a los nuevos conocidos: «¿A qué se dedica usted?», así en el antiguo mundo, los pequeños empresarios eran proclives a identificarse con sus ocupaciones. En las inscripciones de sus lápidas presumían de sus profesiones e incluso del talante de sus negocios. El Nuevo Testamento refleja ésto en su afición a identificar personas como «el hijo del carpintero» (Mt. 13:55), o «Jesús el carpintero» (Mc. 6:3), «Mateo el cobrador de impuestos» (Mt. 10:3), «Simón, un curtidor» (Hch. 9:43), «Cornelio, un centurión» (Hch. 10:1), «Lidia, la vendedora de púrpura» (Hch. 16:14).

Los miembros de esta clase contribuían a la comunidad en la que vivían. Los más prósperos se las ingeniaban incluso para unirse a las aristocracias locales: los nacidos libres como los magistrados y los decuriones, los libertos como ministros del culto imperial.

Condiciones de Trabajo

El pequeño comerciante independiente, la persona liberada o esclava que trabaja en nombre de un patrono o amo, el aprendiz bajo contrato con un artesano - todos trabajaban largas horas en pequeños talleres. En general, los talleres eran espacios individuales donde se hacía el trabajo, se almacenaba material, se exhibían y vendían mercancías; a menudo el tendero y la familia (con esclavos y aprendices) dormían y comían allí también, en la parte de atrás o en una entreplanta. Algunos indicios fragmentarios parecen hacer suponer que la gente que se dedicaba al comercio se reunía en la misma vecindad; existen referencias de la Calle de los Guarnicioneros, por ejemplo, o del Foro de Pescaderos.[8] Esta concentración permitía a los tenderos aprovecharse de fuentes comunes de suministros y sugiere que la atmósfera era de amistosa sociabilidad, más que de una implacable competencia, con muchas visitas de unos a otros durante el largo día de trabajo. El día duraba desde el amanecer hasta ponerse el sol, si lo podemos extrapolar de los contratos de aprendiz conservados en papiros egipcios; había muchas oportunidades de conversar. Varias narraciones sobre Sócrates en Atenas tienen como escenario el taller de Simón, el zapatero, donde la gente se reunía para hablar de filosofía y política. También podemos imaginar que en la tienda de cueros de Prisca y Aquila en Corinto, Pablo encontraba trabajo eventual y aprovechaba el tiempo para hablar del evangelio cristiano.[9] El trabajo a veces reclamaba la mayor parte del tiempo de los maestros judíos, que como

---

8. Ramsay MacMullen, *Relaciones Sociales Romanas* (Yale University Press, 1974), pp. 69-72, 132-135.

9. Ronald F. Hock, *El Contexto Social del Ministerio de Pablo: Fabricación de Tiendas y Apostolado* (Fortress Press, 1980).

Pablo, es muy factible que hayan dado lecciones en el trabajo y también se reunían con sus discípulos de noche, en el Sábado, y en las festividades.

JUEGO

Tiempo de Ocio

Para los vecinos de los judíos urbanos, parecía una costumbre estúpida e inútil mantener, de cada siete días, uno de ocio forzoso. Pero aunque no observaran un Sábado a la semana de forma regular, los residentes de las ciudades lograban sacar algún tiempo libre de su trabajo. Los jóvenes y ricos podían permitirse pasar largas horas haciendo ejercicio en los gimnasios de las ciudades griegas, y el baño público era una atracción característica de la mayoría de las ciudades romanas. Después de una larga mañana de trabajo, muchos romanos podían sacar tiempo para hacer ejercicio, relacionarse, y lavarse en los baños, que en verano ofrecían un cómodo refugio para el calor del mediodía, y en invierno una sociable calidez. A lo largo del día había oportunidades para parar y hablar, ceder a la necesidad mediterránea de salir a la calle y visitar a otros seres humanos, ver y ser visto. Te podías asomar por una ventana al patio y cotillear con los vecinos, o charlar con clientes o con el tendero de al lado, o reclinarte para una adecuada comida de negocios con colegas en un restaurante, o sentarte en el banco de una taberna para beber vino y hablar con los amigos, o tomar posición en una plaza pública para observar a los transeúntes. El momento de la cena era varias horas antes de la puesta de sol, y constituía una ocasión para visitar y atender a amigos. La antigua literatura nos habla de una serie de cenas festivas que duraban toda la noche, pero la mayoría de la gente prefería ir pronto a casa -las calles en casi todas las ciudades no eran seguras, y los peatones nocturnos se arriesgaban a ser asaltados por ladrones o golpeados por las patrullas de policía.[10]

---

10. Donald Sperber, «Sobre Tabernas y Policías en la Palestina Romana», *Zeitschrift der Deutschen Morgenländischen Gesellschaft* 120 (1970), pp. 257-263.

Fiestas

En ocasiones especiales, las celebraciones ofrecían un alivio a la rutina. Los dignatarios podían celebrar su inicio en una nueva magistratura o la dedicación de un nuevo edificio público invitando a sus conciudadanos a un banquete. Las familias aristocráticas podían festejar la mayoría de edad de un hijo, o el matrimonio de un hijo o hija, invitando a toda la ciudad a un banquete o haciendo regalos de dinero a todos los residentes. (Esta costumbre a veces se salía de control; como gobernador de Bitinia, Plinio el Joven se sintió impulsado a preguntar al emperador si debía reducir esta práctica de alguna forma; *Cartas* 10.116.) Esta clase de celebración realmente podía haber sido mejor acogida por la gente pobre y sin trabajo en las calles y parcelas de la ciudad, que por los prósperos agricultores y mercaderes con negocios qué atender (Mt. 22:2-14; Lc. 14:16-24).

Las fiestas religiosas representaban oportunidades adicionales para variar la pauta de la vida cotidiana. En el día de la fiesta anual de un dios, la gente adornaba el templo, abría las puertas, ofrecía sacrificios y hacía procesiones. Los trabajadores decididos montaban tiendas y puestos, vendían comida y recuerdos, cantaban y decían la buenaventura. En las aldeas rurales y poblaciones más pequeñas, la fiesta anual del dios local daba muchas veces la apariencia y sensación de una feria campestre, con comida, cantos y bailes que podían durar toda la noche.

En algunas de las ciudades griegas, los llamados juegos sagrados constituían la mayor de las atracciones y de las industrias. El premio en tales juegos, como lo señala Pablo (1 Cor. 9:25) era una simple y perecedera corona de grama, pero aún así, el premio en un juego sagrado daba un gran prestigio, y cuando el vencedor volvía a su tierra natal, se le recibía como a un héroe. Los juegos sagrados daban gran prestigio a las pocas ciudades que tenían derecho a organizarlos, pero otras ciudades mantenían sus propios eventos. Algunos eran sencillos, relativamente relajados, de interés puramente local, con competiciones para los chicos y chicas del lugar. En otras partes, grandes premios atraían a competidores de más lejos, y las antiguas fuentes (sobre todo, inscripciones conteniendo parecidas narraciones victoriosas) dan la impresión de una especie de torneo especializado en el que aparen-

temente los mismos competidores aficionados acudían una y otra vez a los diversos festivales. Se trataba principalmente de jóvenes de clase alta, cuyas familias podían permitirse el pagar sus carreras.

Las festividades religiosas de Italia eran parecidas a las de Grecia, pero antes de la última República y del Principado, los romanos habían desarrollado un modelo inconfundible de juegos en honor de los dioses. Empezaban con varios días de espectáculos teatrales, a veces reposiciones de clásicos griegos o latinos, a veces pantomimas o farsas más modernas, muchas veces crudamente sugestivas en sus tramas y escenarios. La sexualidad era un tema general en obras de teatro y danzas, en estatuas, en rumores de excesos en el palacio del emperador; y la desaprobación de un Pablo coincide con la de los moralistas paganos como Séneca (e.g. *Epístolas Morales* 14.1-2; 95.24; *Sobre la Brevedad de la Vida* 12.8; 16.4-5).

Después seguían uno o dos días de carreras de carros. En su pleno esplendor, en el Circo Máximo de Roma, por ejemplo, cientos de miles de espectadores observaban con anticipado éxtasis el momento de la señal de comienzo, después estallaban en rugidos de aprobación o consternación a medida que la carrera avanzaba. La excitación aumentaba con los gritos de apoyo de los admiradores por su equipo o auriga favorito, por el dinero apostado sobre el resultado, y por la posibilidad de una colisión y el peligro para caballos y hombres.

Los espectáculos de gladiadores tenían lugar a intervalos irregulares. Nunca fueron tan populares como las carreras de carros, pero durante el Principado atraían inmensas multitudes. Incluso las ciudades griegas del este construyeron nuevos anfiteatros o reconstruyeron viejos teatros para adaptarlos. Los hábiles gladiadores eran casi siempre profesionales, tan populares como las estrellas de rock de hoy en día. Se entrenaban para especializarse en una de varias formas de lucha, y la multitud tuvo su parte de emoción apreciando las diversas habilidades de los gladiadores en su acoso a bestias salvajes, importadas de los confines del imperio, o (en el clímax de los acontecimientos diarios) mientras luchaban de igual a igual en parejas, generalmente con diferentes armas. La sangre, los olores, la amenaza de muerte añadía una emoción única, y los patrocinadores de los juegos —por lo general, el mismo emperador, en Roma y los más importantes magistrados en las demás ciudades— no escatimaban esfuerzos para

conseguir luchadores agresivos y de talento para disfrute de los espectadores.[11] En el programa del día, podía haber una o más ejecuciones; cuando simplemente se trataba de dar a un gladiador o soldado un arma con la cual liquidar al criminal desarmado, no había en ello excesivo valor de espectáculo para la multitud, y tales ejecuciones se programaban para el mediodía, durante el descanso para comer. Pero también se llevaban a cabo ejecuciones más imaginativas: al criminal condenado se le lanzaba desarmado a la arena con una o más bestias salvajes hambrientas, o se le vestía con alguna caracterización mitológica para una representación más espantosa y realista de su horrible muerte. Como reacción, sabemos que existían límites respecto a hasta qué punto eran sanguinarias las multitudes. Cicerón, por ejemplo, observa (*Cartas a sus Amigos* 7.1) que la multitud se conmocionó con una compasiva indignación cuando Pompeyo hizo dar muerte a 600 elefantes en la dedicación de su nuevo teatro en el 55 a.C.

EDUCACION

La Escuela Superior

La institución más representativa de las ciudades griegas en el período romano-helenístico fue el *gymnasium*. (Cuando por ejemplo los libros de los Macabeos hacen comprender que los helenizadores en Jerusalén habían llegado hasta un extremo en la adopción de costumbres griegas, mencionan que construyeron una escuela superior, 1 Mac. 1:14; 2 Mac. 4:9, 12). Era una institución pública, mantenida por la ciudad. El edificio consistía generalmente en un patio abierto (*palaestra*) rodeado por una columnata; a un costado se hallaban las salas para baños y reuniones. Las salas de reuniones se adaptaban para las clases; chicos y chicas juntos venían a la institución para ponerse en manos de los *grammatistēs* (un especialista en lectura y escritura). En algunas ciudades los padres tenían que pagar a los maestros; en

11. Michael Grant, *Gladiadores* (Delacorte Press, 1967); J.P.V.D. Balsdon, *Vida y Ocio en la Antigua Roma* (McGraw Hill, 1969), pp. 244-329.

otras se les pagaba de los fondos públicos a través de fundaciones especiales. La instrucción se basaba fundamentalmente en el copiado y memorización de ciertas selecciones antológicas, que a la larga se convertían en más o menos uniformes, formando un plan de estudios esencial básico que se concentraba en la épica de Homero, las tragedias de Eurípides, las comedias de Menandro, y los discursos de Demóstenes, pero que incluía también pasajes de autores clásicos y más contemporáneos (helenísticos). El resultado fue que en todas las ciudades griegas el contenido de la educación era similar. Toda la gente educada no sólo había leído los mismos pasajes estereotipados, los habían copiado, recitado y memorizado, y habían compartido un común sentido de la cultura. Todos sabían los cuentos mitológicos más conocidos, y todos reconocían citas corrientes cuando las oían en el teatro, en los discursos, en la oratoria filosófica, y en las cartas. Parece probable que los oyentes de Pablo hubiesen reconocido el pasaje de Menandro al que alude (1 Cor. 15:33), y posiblemente los de Epiménides (Tito 1:12) y también de Arato (Hch. 17:28).[12]

Retórica y Filosofía

Una educación más avanzada tenía varias formas, pero típicamente un joven que quería participar en la vida pública se vinculaba a un *sophistēs* (maestro de retórica). La técnica retórica era el contenido principal de la educación superior, y penetraba en todas las zonas de la vida pública. Los retóricos enseñaban las partes de un discurso bien construido y con la ayuda de textos tipo producían modelos de discursos, así como pasajes triviales (que podían insertarse en cualquier discurso según fuese necesario) y listas de posibles formas de decir cualquier cosa sobre cualquier tópico. La forma más característica de instrucción era la conferencia pública, que ponía a disposición de la población general un sentido de las normas por las cuales juzgar un ejercicio de oratoria.

---

12. H.I. Marrou, *Historia de la Educación en la Antiguedad*, tr. por George Lamb (Sheed & Ward, 1956); Stanley F. Bonner, *La Educación en la Antigua Roma* (Methuen, 1977).

La retórica estaba tan difundida en el ambiente educacional y cultural del primer y segundo siglos que incluso los filósofos, que eran los competidores y críticos de los sofistas, eran incapaces de resistirse a su fascinación. Las cuatro sectas filosóficas más importantes —platónicos, peripatéticos, estoicos y epicúreos— se hallaban en Atenas, que fue la capital intelectual de los griegos mucho después de haber perdido su poder político y fue el lugar adecuado en el que el evangelio cristiano pudo enfrentarse a la antigua sabiduría pagana (Hch. 17:15-34).

Hay indicios en el Nuevo Testamento de que a Pablo y otros jefes cristianos primitivos se les juzgaba por sus habilidades retóricas y que algunas de sus audiencias les comparaban como si estuvieran empeñados en una competencia oratoria: la respuesta de Pablo fue tachar de estupidez semejantes pretensiones retóricas, pero lo hizo en términos de vibrante sarcasmo para mostrar que él también conocía el juego del vituperio retórico (2 Cor. 10 a 13). Nos resulta difícil saber el nivel exacto de educación retórica y sofística entre las comunidades cristianas a las que Pablo dirigía sus cartas, pero las alusiones a tópicos filosóficos y retóricos, esparcidos aquí y allá, nos recuerdan que el residente promedio de una ciudad griega tenía conocimientos básicos de los clásicos, de cuentos mitológicos, y de principios retóricos, reforzados por las obras de teatro, mímica y recitaciones de bardos en los festivales, y por las conferencias y debates de retóricos y filósofos en las plazas de los mercados, escuelas superiores y esquinas de las calles.

El Modelo Judío

Contamos con muy poca información sobre la educación que se impartía en las sinagogas de los judíos de la Diáspora. No hay indicios de que se enseñara hebreo, pues las escrituras se tradujeron al griego, y las inscrpiciones judías de la Diáspora tendían a escribirse en griego o latín. Por otro lado, es un hecho que niños y prosélitos recibían instrucción sobre las escrituras; los escritos del Nuevo Testamento, dirigidos a grupos cristianos en ciudades greco-romanas que incluían judíos, claramente presuponen un conocimiento de los textos judíos.

FAMILIA Y CASA

Los escritores políticos greco-romanos entendieron la casa como un bloque de construcción básica del estado. Las ciudades, afirmaban, están constituídas por casas; la constitución del estado pues, debe regular las relaciones en estas unidades más pequeñas (Aristóteles, *Política* 1; Dionisio de Halicarnaso, *Antiguedades Romanas* 2.24-27).

Algunos filósofos políticos, a los que también puede llamarse sociólogos, daban una forma específica al debate sobre la casa: los aristotélicos y neopitagóricos se interesaban en las relaciones de autoridad y subordinación entre tres binomios: maridos y esposas, padres e hijos (las madres no se mencionan casi nunca), y amos y esclavos.[13]

Las casas estructuradas de esta forma eran de clase alta. Los matrimonios legales eran posibles sólo para ciudadanos, una pequeña minoría. Los hijos nacidos de esclavos eran ilegítimos de acuerdo con la ley civil. Además, la mayoría de las casas de la clase baja no tenían esclavos, aunque aproximadamente un tercio de la población de la Italia romana y de una ciudad de Asia como Pérgamo eran esclavos.[14]

Maridos y Esposas

El creciente poder económico de algunas mujeres en estos siglos resultó en una mayor independencia doméstica y legal, cambios que produjeron tensiones en las ciudades y casas greco-romanas. Juvenal mostró disconformidad y satirizó estas novedades (*Sátiras* 6). El *Consejo a los Novios* de Plutarco es más moderado, pero claramente insiste en que el marido gobierne y la esposa se someta (142d-e).

Al contrario que Cleopatra, las mujeres debían adorar a dioses y diosas romanos, no los de Egipto ni los de oriente. Los romanos temían la sedición cuando sus esposas seguían al bárbaro Dioniso, a la reina

---

13. David L. Balch, *Que las Esposas sean Sumisas: El Código Doméstico en 1 Pedro* (Scholar Press, 1981), pp. 36, 55, 74, 76.

14. David C. Verner, *La Familia de Dios: El Mundo Social de las Epístolas Pastorales* (Scholars Press, 1983), pp. 60-63.

Isis, al legislador Moisés, o a Jesús. Estas religiones extranjeras eran objeto de persecución por el estado romano, en parte porque los romanos temían una restructuración de la casa patriarcal romana.[15]

Padres, Madres e Hijos

Los padres romanos tenían un extraordinario poder sobre sus hijos, y los textos frecuentemente se interesan en ellos, pero no en las madres. Eran tan severos que «los griegos consideraban a los romanos crueles y duros» (Dionisio de Halicarnaso, *Antiguedades Romanas* 2.27.1). Un amo romano sólo podía vender una vez a un esclavo, pero si un padre romano vendía a su hijo y después el hijo alcanzaba la libertad, el padre podía venderlo(a) de nuevo. El apelativo «padre» tenía connotaciones culturales muy distintas en estos siglos para romanos, griegos y judíos.[16]

Amos y Esclavos

Había más esclavos en el imperio romano que en cualquier sociedad anterior. Aunque había habido rebeliones de esclavos en los dos primeros siglos a.C., no hubo ninguna en el primer siglo d.C. Sorprendentemente para una persona moderna, no existían muchas tensiones políticas entre amos y esclavos en el siglo de Jesús y Pablo. Había debates sobre cómo debían ser tratados los esclavos (Séneca, *Epístolas Morales* 47) pero casi ninguno sobre la esclavitud como tal. Los judíos y cristianos fueron los primeros en hacer una exhortación ética *directamente* a los esclavos, en vez de hablar de ellos en tercera persona, como lo había sido en la práctica.[17] Normalmente, los esclavos de una casa eran considerados parte de la gran familia y compartían sus prác-

---

15. Balch, *Esposas*, caps. 5-6.
16. Elisabeth Schüssler Fiorenza, *En Memoria de Ella* (Crossroad, 1983), pp. 145-151.
17. Balch, *Esposas*, pp. 54, 97.

ticas religiosas. Los romanos se ofendían cuando sus esclavos se convertían al judaísmo o al cristianismo y rechazaban los ritos tradicionales.[18]

CLUBS

Tipos y Fines: Calidad de Miembro

En las ciudades griegas y romanas del Principado, además del grupo natural de la extensa familia, la gente se organizaba de muchas formas en asociaciones voluntarias con fines sociales -el sacrificio a un dios, una comida ocasional, una fiesta para beber, un intercambio de opiniones políticas diferentes o una confirmación de las que se compartían.

En la tradición griega, se conocen a los grupos de *orgeōnes, thiasōtai,* y *eranistai.* En las ciudades romanas, muchas veces se aludía a los grupos como *collegia.* El potencial de un grupo, incluso el más social, de asumir un color político hizo que las autoridades restringieran tales organizaciones a tres tipos principales de organización bajo el Principado.[19]

El primero, el collegia de profesionales, constituído por hombres de negocios mercantiles similares como por ej.: transportes, hoteles, almacenes, panaderías, ganado, carpintería, etc. Estos clubs tenían mucho dinero e influencia, aunque rara vez ejercían presión económica o política. Las autoridades imperiales consideraban que éstos tenían la obligación de suministrar los servicios económicos necesarios a su ciudad, lo que, aparentemente, ellos hacían con gusto. Las inscripciones de tales collegia nos muestran los honores con los que recompensaban a los socios generosos de las organizaciones, las resoluciones agradecidas aprobadas en honor del emperador reinante, y la admisión de nuevos miembros, por elección del grupo en su totalidad y por la

18. Ibid., pp. 68-69.

19. MacMullen, *Relaciones Sociales Romanas*, pp. 72-87; F. M. DeRobertis, *Storia delle corporazioni e del regime associativo nel mondo romano* (Adriatica, 1971).

recomendación de un comité de admisiones. Cada grupo fijaba sus propios límites en cuanto a número y cualidades de los miembros y elegía un dios que presidía sus reuniones y recibía sacrificios en sus banquetes.

Los clubs de la segunda categoría, *collegia sodalicia*, se dedicaban a la adoración de dioses específicos. Estos grupos lo constituían extranjeros en su mayoría y se dedicaban a un dios de su territorio patrio. Es probable que las sinagogas judías en todas las ciudades difícilmente se distinguían en apariencia de otros collegia de esta categoría. Otros grupos con cierta afinidad social natural, como los bataneros, los trabajadores de la lana o los veteranos, que no desempeñaban ningún cargo público como los collegia de la primera categoría, se organizaban muchas veces como collegia sodalicia; con la adopción de alguna divinidad, se aprovechaban de un vacío legal y se presentaban como club con un objetivo principal religioso, aunque los placeres sociales de la reunión mensual eran probablemente más importantes para la mayoría de los socios.

La tercera categoría, los *collegia tenuiorum*, consistía de clubs formados por los pobres. La ley les permitía específicamente formar sociedades para proporcionarse un funeral decente. Los socios pagaban una cuota inicial, y una pequeña cantidad mensual en calidad de socios. (La gente que era tan pobre que ni siquiera eso se podía permitir, simplemente se les enterraba en una fosa común sin ningún tipo de ceremonia). Por tanto, todos los miembros podían contar con un funeral decente, con la presencia del resto de los miembros para proporcionarles una procesión adecuada fuera de las murallas hacia una sencilla tumba, entre otras que pertenecían a la organización. Los collegia tenuiorum no sólo proporcionaban a sus miembros la paz de espíritu sobre sus disposiciones funerarias definitivas, sino que su principal impacto eran las reuniones periódicas, que ofrecían considerables contactos sociales. En documentos de esos clubs se muestra que junto a los socios nacidos libres había libertos y esclavos y que la cena mensual era una ocasión de alegre camaradería, que era necesario reglamentar mediante ciertas normas.

Organización, Finanzas, Lugares de Encuentro

La organización de un collegium, que constaba en un estatuto, se asemejaba a la organización cívica de poblaciones y ciudades. El cuerpo de socios se dividía frecuentemente en grupos menores con nombres que indicaban un modelo militar o político: *centuriae, cohortes, decuriae*. En grupos más numerosos, encontramos referencias a cierto tipo de comité ejecutivo, llamado *ordo decurionum* o *gerousia*, reflejando el consejo aristocrático local de ciudades de Roma y Grecia respectivamente. El director era llamado *magister* o *archōn* (en contextos griegos). Otros cargos eran los de tesoreros, secretarios, oficiales jurídicos, sacerdotes y administradores.

Muchos grupos tenían también uno o más socios ricos que desempeñaban el papel de patronos: Eran especialmente importantes en los collegia tenuiorum, en los que las contribuciones de un patrocinador eran esenciales para el bienestar del grupo. El ingreso a las arcas del club lo constituían las contribuciones de miembros, recaudaciones de multas impuestas a socios que desobedecían las normas, regalos de patronos y bienhechores, y ganancias de las inversiones del grupo. El grupo gastaba sus recursos en la compra y mantenimiento de un local de reuniones, banquetes regulares, víctimas y material para los sacrificios, funerales de socios fallecidos, y gestos de honor y gratitud hacia el emperador gobernante y a patronos especiales.

Los grupos menores se reunían en una zona del templo público o en una sala alquilada, o bien en una casa privada; pero los grupos que se lo podían permitir se construían su propio local de reuniones. Éste tenía normalmente un pequeño templo dedicado la divinidad protectora del grupo, un patio abierto para las reuniones, comedores para las comidas comunes, y varias cocinas y habitaciones de servicio.

Actitudes del Gobierno hacia los Grupos

Los grupos de profesionales existieron en Roma desde los tiempos más primitivos, pero antes de la última República Romana, se habían convertido en centros de actividad política. Ciertas figuras públicas se servían de estas organizaciones como grupos de acción política, y sus

actividades incluían a menudo la violencia y la intimidación física. Como resultado, el Senado abolió dos veces tales grupos durante el siglo primero a.C., y Julio César presentó una ley entre 49 y 44 a.C. que suprimía dichos clubs. Esta ley siguió en vigor bajo el Principado, que siempre se interesó más por la seguridad del estado que por el derecho a reunirse de sus súbditos. Con todo, la tendencia a formar asociaciones era demasiado fuerte para resistirla, y aunque Augusto y Claudio reafirmaran la ley suprimiéndolos, se hicieron ciertas excepciones que permitían la existencia de algunos clubs. Estas excepciones fueron las tres categorías que se acaban de mencionar.

CULTOS

Los Dioses de Olimpia

La devoción pública a los dioses oficiales penetró en la vida social de las ciudades griegas y romanas. Sus templos eran hitos muy destacados, sus festivales constituían los días de fiesta más importantes, y sus sacrificios dominaban una gran parte de la economía.

Muchos de los dioses griegos eran agrícolas en su origen: Zeus era un dios celeste que envió la lluvia; Deméter producía el grano de la tierra; Dioniso hacía que crecieran las viñas y abundante savia en los árboles; Afrodita se preocupaba del proceso de la reproducción y la fertilidad; Artemis estaba asociada con el ciclo mensual de la luna; los semidioses locales habitaban en los ríos, árboles y bosques y protegían a los que vivían cerca de ellos. Algunos de los dioses presidían las actividades más urbanizadas, como Atenea, con su interés en la política, la guerra y la industria; Hefesto el herrero y artesano; Hermes el mercader y mensajero; Ares el promotor de la guerra. Un término general en griego para dichos dioses o semidioses era *daimōn*, que se ha transcrito al inglés por medio del latín medieval como «demonio». Los primeros cristianos se inclinaban a admitir que estos dioses, estos *daimones*, existían de verdad, pero los tomaban como espíritus del Anticristo más que como creaturas del verdadero Dios, lo que explica el moderno significado de «demonio» (1 Cor. 10:20-21; Santiago 2:19; Ap. 16:14; 18:2).

Éstos eran los dioses de la mitología griega, y los cuentos sobre ellos constituían la sustancia de la educación griega, del teatro, literatura y arte. Eran historias bellas e interesantes que muchas veces describían a los dioses como físicamente irresistibles, pero sujetos a todas las pasiones y debilidades emocionales de los seres humanos; las decepciones, mentiras, seducciones y violaciones eran temas esenciales de muchos de los mitos, y muchos paganos se dieron cuenta que las historias sobre los dioses los presentaban como modelos poco verosímiles de una conducta moral. Una tendencia entre intelectuales fue desacreditar los mitos; otra fue interpretarlos en términos alegóricos. Los apologistas cristianos primitivos no perdían la ocasión de señalar las debilidades de cualquier teología basada en los mitos tradicionales y se burlaban constantemente de la conducta de los dioses de las viejas historias.

La susceptibilidad de los dioses a las motivaciones y pasiones humanas significaba que a veces visitaban las ciudades y las poblaciones de los seres humanos. En los mitos, los dioses adoptaban frecuentemente forma humana (o a veces de animal) para visitar a amantes humanos. También había historias de epifanías especiales, en las que un dios aparecía ante una o más personas. Los mitos decían cómo se habían aparecido los dioses bajo disfraz a Licaon, y que éste les alimentó con carne humana por lo que fue terriblemente castigado, o cómo Baucis y Filemón alojaron a Zeus y Hermes sin saber quienes eran; fueron recompensados generosamente (Ovidio, *Metamorfosis* 8.626-724).

En cuanto a los romanos, concebían a sus dioses en formas menos antropomórficas que los griegos, pero no eran menos abundantes en recursos para descubrir la completa gama existencial en la que actuaba lo divino. El mojón del agricultor, con su poder para controlar las acciones de vecinos a ambos lados de él, se consideraba como una fuerza divina. Lo mismo que la misteriosa majestad del cielo o de una gran arboleda, y la despensa de la granja, responsable de preservar el alimento y la semilla en condiciones de uso, y el óxido o moho que aparecía de quién sabe donde para estropear herramientas y cosechas. Al fin y al cabo, cuando los romanos conocieron a los griegos y se quedaron boquiabiertos ante el sencillo encanto de su cultura, su in-

genua pero rica religión de la tierra estaba incrustada de historias de la mitología griega.

El Júpiter romano fue identificado con el griego Zeus, Juno con Hera, Minerva con Atenea, Vulcano con Hefesto. Pero al mismo tiempo persistía un genio específicamente romano en las oraciones y ritos que llevaban a cabo los sacerdotes oficiales del estado. Esto suponía, en común con gran parte del politeísmo, que siempre había sitio en el panteón para un dios más, que el conocimiento humano no había logrado descubrir todos los seres divinos que existían. También suponía que el bienestar de Roma y de su imperio dependía de la continua buena voluntad de los dioses.

La forma característica de adoración, pública y privada, era el sacrificio. Al igual que ciertas víctimas especificadas se ofrecían en el altar del Templo judío en Jerusalén, los romanos hacían sacrificios en los altares frente a los templos de sus dioses. Dependiendo de la naturaleza de la deidad y la solemnidad de la ocasión, la ofrenda podía consistir en un toro o vaca, un cerdo, una oveja, un pájaro, un pastel horneado especialmente, o una pieza de incienso. Cuando se ofrecía una víctima viva, ésta se espolvoreaba con harina de cebada, se engalanaba con cintas, y se le dejaba sin sentido con un golpe de martillo; se le cortaba el cuello y examinaban las entrañas para ver si era aceptable a la divinidad; y ciertas partes no comestibles se dejaban en el altar para ser consumidas por el fuego. Las partes restantes se asaban y comían normalmente como una comida en honor del dios; los restos se llevaban a un mercado de carne para su venta. Ésta era una de las principales fuentes de suministro de estos mercados, y el problema de comer la carne que había sido ofrecida a los ídolos era real para los residentes de una ciudad pagana con tanta actividad cúltica como Corinto (1 Cor. 10:25-31).

Los sacrificios se acompañaban con oraciones. Tanto en las tradiciones griegas como en las romanas, el propósito de la oración era cerrar un trato con la divinidad. La oración generalmente empezaba con una invocación, un recordatorio de pasados beneficios o una alusión al gran poder del dios para otorgar beneficios, y después seguía con la expresión del pedido, casi siempre acompañado por una promesa de hacer algo a cambio por el dios. Si la oración era concedida, el solicitante estaba entonces obligado a hacer lo que había prometido;

esto podía ser algo tan sencillo como ofrecer un sacrificio de acción de gracias o la dedicación de una pequeña placa conmemorativa, o podía ser tan complicado como la construcción de un nuevo templo. Los romanos eran particularmente escrupulosos, con una sutileza característica y una mente para la prolijidad legal, cuando querían estar seguros de que el dios comprendía su petición. Si había alguna duda respecto al nombre por el cual la divinidad deseaba ser llamada, añadirían, después de la invocación, la cláusula conteniendo una salvedad: «o por el nombre por el que Vos deseéis ser nombrado», y los términos de la petición y del ofrecimiento prometido en gratitud eran explicados con cuidadoso detalle. Las oraciones oficiales de los magistrados romanos se escribían y repetían sin ninguna variación; si una sílaba o un gesto ritual se hacía incorrectamente, la oración podía ser completamente nula, y los textos de muchas oraciones que han llegado hasta nosotros contienen formas de latin arcaico que habían quedado obsoletas siglos antes de que las oraciones se escribiesen. El contraste con la devoción de los primeros cristianos, en el que el oficiante improvisaba las oraciones y evitaba el estilo de repetición romana (vana o no), probablemente resultase evidente tanto para cristianos como para los paganos que estuviesen presentes en sus rituales.[20]

Estos dioses y diosas olímpicos eran adorados principalmente como protectores y defensores de la vida pública. Sus festivales y sacrificios eran ocasiones de celebración pública general, afirmaban la solidaridad de la ciudad y el éxito del imperio, y satisfacían la necesidad de pompa, ceremonia y temor religioso.

Pero en privado las personas tenían también formas de expresar su devoción personal a estos grandes dioses. La gente hacía ocasionalmente un alto ante la puerta abierta de un templo para decir una rápida oración o hacer una pequeña ofrenda. O bien tener en su casa la estatua de un dios favorito, saludar la imagen de un dios en la calle colgando en ella una guirnalda o tocarse los labios con los dedos y tenderlos después hacia la imagen (Minucio Félix, *Octavio* 2). Había también invocaciones usuales, como cuando los alfareros invocaban el nombre de Vulcano mientras removían las vasijas en el horno (Va-

---

20. A. D. Nock, *Conversión* (Oxford University Press, 1933), p. 203.

rrón, *Sátiras* frag. 68, ed. Buechler). Esas informales expresiones de piedad politeísta tradicional eran inevitables en el mundo cultural ordinario de las ciudades en el primer y segundo siglos d.C. Eran tan comunes como las estatuas de los dioses, las pinturas de escenas mitológicas, los relicarios en las esquinas de las calles, la fragancia del incienso, el olor de la carne ardiente que emanaba de los altares de los templos.

Por otro lado, durante siglos los intelectuales se han preguntado sobre la existencia de estos dioses oficiales o los han alegorizado en elevadas abstracciones; recurrían al escepticismo o a la filosofía para expresar sus necesidades religiosas más profundas. Los hombres y mujeres ordinarios tendían a concentrar su devoción en dioses más accesibles, como los protectores de la casa, el divino espíritu del fuego del hogar, las divinidades tutelares de la despensa, o los espíritus de los ancestros difuntos. Los habitantes del campo practicaban los ritos tradicionales de las divinidades locales de campos, arroyos y bosques, que en algunas partes del Mediterráneo sus descendientes dirigen aún a los santos y espíritus rurales. Muchas gentes en momentos de necesidad recurrían al culto de Asclepio (o Escolapio), cuyos templos hacían las veces de hospitales.

Culto al Gobernante: Los Augustales

Una alternativa a los dioses tradicionales durante los primeros siglos d.C. fue el culto al emperador reinante. Este culto servía a un propósito religioso en su veneración de un palpable poder incontestado, un propósito político al centrarse en la lealtad al imperio y a su gobernante, y un propósito social en cuanto a que involucraba a libertos ricos en las responsabilidades de la administración del culto.

La religión tradicional de Roma se dirigía a invisibles aunque perceptibles poderes: en el cielo claro o tempestuoso, en el mojón, en la simiente, en el moho que aparecía en las cosechas y las estropeaba. De modo similar, el culto dedicado al emperador se dedicaba al poder que subyugaba a las naciones mediante los ejércitos que mandaba, movía montañas a través de su habilidad de construir, ejercía control de la vida y de la muerte sobre individuos y poblaciones enteras con

la mención de una sola palabra, y mantenía un escudo defensivo entre el pueblo y el horrible espectro de la guerra civil.

Las civilizaciones del este Mediterráneo veneraron como dioses a sus gobernantes durante milenios. En Egipto, el faraón fue considerado como la viva encarnación del dios Horus. En la leyenda griega, Hércules se convirtió en uno de los dioses del Olimpo, y otra categoría de semidioses conocida como «héroes» recibía sacrificios y oraciones. Dichos honores «heroicos» también se extendían a contemporáneos en Grecia durante el siglo quinto a.C., y antes de finalizar ese siglo, un general vivo (Lisandro de Esparta) erigió altares en su propio honor. Alejandro el Grande, incorporando estas dos tradiciones como conquistador de Egipto y superhombre general de los griegos, fue alabado como un dios por varias ciudades griegas, y este ejemplo fue seguido por muchos de sus sucesores -no sólo la dinastía tolemaica de Egipto, sino también los seléucidas en Siria. Las alabanzas de esta clase de gobernante helenístico aparecen también en Hechos (12:20-22), donde Herodes Agripa aparece ante el pueblo en la helenizada ciudad de Cesárea. Los generales romanos durante la República se habían resistido a esta clase de adulación, pero a Julio César le fascinaron sus posibilidades. Después de su muerte, su heredero Augusto declaró dios a César y erigió un templo y un altar en su honor en el foro romano. Sin embargo, Augusto permitió la erección de altares y templos en su propio honor sólo en algunas de las ciudades del este de Grecia, donde esta clase de culto ya se había convertido en forma rutinaria de homenaje al gobernante. En Roma e Italia, decretó que la adoración se dedicara no a él mismo, sino a su *genio*, el divino espíritu que presidía su vida y del que emanaba su poder. En esto actuaba como el padre de una casa normal romana, a cuyo genio la familia regularmente ofrecía incienso. Durante el siglo siguiente, el culto al emperador vivo se convirtió en un rasgo admitido en la vida pública. Los juramentos se hacían por el genio del emperador, cuyo divino poder se comprometía a hacer respetar el juramento. El término *kyrios* («señor») se usaba para referirse al emperador Nerón, como lo podemos ver en el lenguaje de Festo (Hch. 25:26). Vespasiano fue reconocido como *sōtēr* (salvador), al igual que su hijo Tito. Su otro hijo, Domiciano, extendió la idea de la divinidad del emperador y exigió ser reconocido como *dominus et deus* («señor y dios»). Esto,

como las anteriores pretensiones de Calígula y Nerón, fue considerado después de su muerte como un atrevimiento poco romano, y bajo los emperadores del segundo siglo el culto del emperador sirvió, en clave menor, como un tipo de juramento de lealtad al imperio.[21]

La devoción al emperador vivo podía expresarse sacrificando un toro u ofreciendo incienso a su efigie. Ordinariamente éste era un ritual público efectuado por magistrados o sacerdotes, aunque sabemos que Plinio el Joven cuando era gobernador de Bitinia a principios del siglo segundo d.C. pedía a la gente que realizara el ritual como medio de afirmación de la lealtad al emperador y para identificar a los cristianos, ya que éstos se negaban a participar (*Cartas* 10.96).

Los ministros del culto eran a menudo los funcionarios designados como magistrados o sacerdotes. Pero desde el tiempo de Augusto, se establecieron grupos especiales para velar por el culto a los emperadores; éstos eran los Augustales, compuestos de prominentes libertos en cada ciudad. De entre ellos se elegía cada año un consejo de seis para presidir sus actividades, y toda la organización desempeñaba una importante función al integrar a estos libertos en la sociedad. Se les excluía de ser elegidos para el Senado en Roma o los consejos locales en las municipalidades; pero, como hemos visto, muchos de ellos tenían dinero e influencia. Sin embargo, mediante su servicio como Augustales podían ganar dignidad y reconocimiento; les confería un importante deber en la vida pública de la comunidad y les colocaba en una posición en la que su riqueza podía ser canalizada al servicio público.

Cultos Mistéricos

Los «misterios» proporcionaban otra forma de expresión religiosa. Originalmente, los festivales agrícolas locales de Grecia, durante el período clásico ya habían desarrollado un atractivo más universal. Al contrario que los cultos familiares o de estado, a los que se pertenecía por virtud de ciudadanía y nacimiento, estos cultos invitaban a indi-

---

21. Ibid., pp. 228-229.

viduos a convertirse en participantes voluntarios de sus ceremonias secretas. Prometían una especial intimidad con la divinidad y una feliz inmortalidad más allá de la tumba, lo que otorgaban mediante un ritual simbólico en el que la comida, la bebida y las revelaciones aseguraban al iniciado la salvación, la comunión e intimidad con la deidad.

Los misterios eleusinos, en honor de Deméter y Perséfone, debían su importancia en parte al hecho de que Eleusis fue un suburbio de Atenas, el más prestigioso de las ciudades-estado de Grecia, pero también por el espectáculo que rodeaba los ritos y les permitía ser interpretados de muchas formas por diversos iniciados a través de los siglos. Se basaban en el mito del rapto de Perséfone por Pluto, y conmemoraban el ciclo anual en el que la semilla es enterrada en silos subterráneos, muere y, después es plantada en la tierra y surge de nuevo a una nueva y alentadora vida. La ceremonia incluía un previo baño de limpieza en el mar, un examen para asegurar la pureza moral y ritual, una procesión solemne de Atenas a Eleusis, nuevas representaciones simbólicas del mito, una ceremonia nocturna en la que un súbito destello de luz revelaba un inefable misterio (que los estudiosos modernos, basando sus conjeturas principalmente en indicaciones hostiles de la crítica cristiana del rito, suponen era una espiga de trigo), y terminando un largo ayuno con la ingestión de una mezcla especial de cebada y vino y comiendo «cosas sagradas», que no se mencionan. Aristóteles (*Fragmentos* 15, ed. Rose) decía que el atractivo de los misterios en su tiempo (siglo cuarto a.C.) consistía no en un conocimiento específico que se comunicaba, sino en el ritual, que ponía al iniciado en una actitud mental espiritualmente receptiva. Antes de los tiempos romanos, este culto mistérico en Eleusis representaba el punto culminante de la espiritualidad para la mayoría de los que tenían inclinaciones filosóficas, y se buscaba con vehemencia en todos los niveles de la sociedad: emperadores romanos, aristócratas atenienses, incluso libertos y esclavos.

Los misterios de Dioniso, conocido también como Baco, tenían aún más influencia y estaban más extendidos. Celebraban al dios del elemento fluido vivificante en plantas y animales, que después del sueño invernal saltaban a la vida en la primavera y prometían a sus devotos la dicha —que era comunicada principalmente mediante su don del vino y su capacidad para quitar las preocupaciones de una

persona— tanto en la tierra como en la vida futura. Las ceremonias del culto mistérico incluían iniciaciones nocturnas, comida y bebida, danza delirante, y recitación de himnos. El culto llama nuestra atención en el período clásico de Grecia (Eurípides, *Bacantes*) como un entusiasmo de mujeres, aunque en el período helenístico tardío sus devotos eran hombres miembros de grupos teatrales conocidos como Artistas de Dioniso. Se introdujo en Italia en su forma helenística como una sociedad más bien formal de mujeres de clase alta, que se reunían tres veces al año, pero a finales del tercer siglo o principios del segundo a.C., una carismática mujer de Campania, Pacula Ania, reformó el culto en una forma más vigorosa de espiritualidad que se afirma poseía originalmente. Según Livio (39.9-13) ella iniciaba a hombres y jóvenes de menos de veinte, cambió la noche por el día como tiempo para reunirse, e incrementó el número de reuniones a cinco veces al mes, todo lo cual aparece como formas de incrementar el atractivo del culto y hacerlo más importante en las vidas de sus miembros.[22] Lo que Livio nos cuenta sobre la asociación de estos cultos báquicos en Italia e incluso en la misma Roma supone que el culto era particularmente popular entre esclavos liberados, y que antes de la iniciación los candidatos tenían que abstenerse de contacto sexual durante diez días, tras los cuales se reunían en un banquete, se les lavaba con agua pura antes de ser conducidos al santuario para la ceremonia. Alarmados por el incremento del culto y por los rumores de libertinaje y escándalo que lo rodeaban, en el año 186 a.C., el Senado romano restringió severamente sus dimensiones y el número de reuniones de culto. Pero no existía, dentro del espíritu politeísta, la idea de abolirlo totalmente. Con el tiempo y el cosmopolitanismo creciente del imperio romano y el oscurecimiento de las viejas tradiciones romanas, los grupos del culto dionisíaco fueron tolerados y parecen haberse convertido en eminentemente respetables. En el siglo segundo d.C., por ejemplo, tenemos una lista de miembros de una asociación dionisíaca de un suburbio de Roma: A la cabeza está Agripinila, esposa de un cónsul romano y en su propio derecho, miembro de una noble familia de la

---

22. C. Golini, *Protesta e integrazione nella Roma antica* (Adriatica, 1971), caps. 1 y 2.

isla griega de Lesbos; otros altos cargos del culto, todos con títulos griegos, los ostentan sus parientes; los niveles bajos de funcionarios parecen estar cubiertos por esclavos, libertos y mujeres de la familia, todos ellos iniciados (hay en dicha lista entre 400 y 500 nombres) o candidatos a la iniciación, y participan en la procesión y en las ceremonias. Ésta y otras inscripciones del período romano muestran una complicada jerarquía de sacerdotes, sacerdotisas, portadores de antorchas y otros objetos sagrados, portadores de vestimentas epeciales, maestros, guardianes, candidatos de instrucción, etc. Los detalles de los cargos y del personal varían de lugar a lugar, aunque muchas de las asociaciones tienen miembros de una amplia gama de grupos sociales y al menos algunos de ellos, como el de Agripinila, parecen ser una especie de sociedad doméstica constituída por amos y esclavos.[23] La conexión tradicional de Dioniso con la danza delirante y el drama permitía a los miembros de los cultos ofrecer representaciones públicas o semipúblicas de pantomimas; la crítica pagana antigua se queja de vez en cuando (Séneca, *Cuestiones Naturales* 7.32.3) de que incluso los hombres y mujeres de linaje participaban en estos espectáculos, que a menudo eran sugerentes y obscenos. A otro nivel, la popularidad de Dioniso entre los ricos en los siglos segundo y tercero d.C. es patente por los complicados sarcófagos funerarios decorados con símbolos dionisíacos.

Cultos Orientales

El atractivo de los cultos mistéricos griegos durante los períodos helenístico y romano es comparable con la popular devoción mostrada a varios grupos de divinidades del Cercano Oriente, especialmente Egipto, Siria, Asia Menor y Persia. Alentaban dos tendencias religiosas generales del primer período cristiano y también satisfacían las necesidades generadas por esas tendencias. Una era hacia el sincretismo,

---

23. Achille Vogliano y Franz Cumont, «La Inscripción Báquica en el Museo Metropolitano», *Revista Americana de Arqueología* 37 (1933), pp. 215-270; M.P. Nilsson, *Los Misterios Dionisíacos de la Era Helenística y Romana* (Skansak Centraltryckeriet, 1957), esp. el cap. 5.

proceso por el que dioses similares de diferentes pueblos se identificaban o eran considerados esencialmente el mismo ser divino (capítulo 2). Otra tendencia fue la de una mayor implicación emocional con lo divino, y estos cultos orientales proporcionaban una salida exótica para tales necesidades religiosas. Esto produjo cierta resistencia: a los griegos, una legítima *eusebeia* («piedad») representaba un respeto relativamente serio por los dioses y unas normas racionales de conducta, en tanto que el término derogatorio *deisidaimonia* («temor a los daimones») podía fácilmente aplicarse a una persona que buscase nuevos dioses qué adorar; para los romanos, la *religio* adecuada era sensata, incluso legalista, en contraste con *superstitio*, que tendía a descontrolarse con sus atractivos emocionales cargados frecuentemente de barbarismo extranjero.[24]

En general, estos cultos orientales tenían un aspecto público y privado. En su lugar de origen, eran cultos oficiales del estado. En las ciudades griegas y romanas, sus ritos se incorporaban a menudo a los calendarios religiosos oficiales, y los sacrificios públicos tenían lugar en sus templos. Además, las asociaciones privadas de devotos, con sus propias jerarquías, iniciaciones y ceremonias especiales, se reunían allí como *collegia*. Muchos de ellos tenían reglas muy severas de conducta y pureza ritual.[25] Que sepamos, no había ninguna autoridad central religiosa que reglamentara la doctrina o los procedimientos de las diversas asociaciones de culto, aunque en algunas de ellas hallamos sacerdocios particulares que requerían algún tipo de compromiso o conocimiento especial. Al igual que con las principales asociaciones cúlticas, las de los dioses orientales tenían miembros adeptos de todas las clases sociales. Sin embargo, ejercían un atractivo especial para los miembros más ricos de la sociedad, quienes gastaban enormes sumas en iniciaciones y dedicaciones.

En el culto egipcio, la figura central era la diosa Isis con su consorte, Osiris o Sarapis. Isis era la gran madre, que protegía a su consorte

24. J.H.W.G. Liebeschuetz, *Continuidad y Cambio en la Religión Romana* (Oxford University Press, 1977), p. 60.
25. Nock, *Conversión*, p. 217.

y a todos los que recurriesen a ella. Osiris era el dios del inframundo, cuya muerte y revivificación se celebraban cada año (Plutarco, *Isis y Osiris* 377b-c); manifestado como Sarapis, era una figura paternal que aparecía a sus devotos en sueños, les curaba, y rescataba de las dificultades. Estos dos dioses eran servidos por otros del panteón egipcio, entre los que estaban Horus o Harpócrates, el divino niño, a menudo representado siendo amamantado por Isis, y Anubis, con cabeza de chacal, guía de las almas de los muertos hacia el inframundo.

Las ceremonias públicas, adaptadas de los rituales de los grandes templos de Egipto realizaban, entre otras cosas, servicios diarios matutinos y vespertinos en los que se quemaba incienso, se rociaba agua del Nilo sagrado y se cantaban himnos en honor de los dioses. En algunos templos presidían los sacerdotes de Egipto, inconfundibles por sus cabezas afeitadas y vestiduras de lino blanco. También se hacían procesiones por las calles, llevando los devotos emblemas y máscaras de los dioses. Además de este culto público, se iniciaba a individuos en los diversos grados de los misterios, que eran aceptados en un espíritu de posesión mística; por ejemplo, después de ayunar, estudiar y pagar una elevada cuota de iniciación, el héroe de la novela de Apuleyo *El Asno de Oro* «renace» (11.16, 21), lavado y purificado (11.23); ve a los dioses celestiales e infernales (11.23), come un alimento cúltico, y ora (11.24), todo lo cual resulta en su liberación del destino, de la miseria y del temor a la muerte (11.1, 12, 15). Referencias en otros autores latinos, así como numerosas inscripciones, nos muestran que Isis atraía a mujeres de todos los estratos sociales: Era dadora de todo lo bueno y perfecto, incluyendo el matrimonio, el idioma y la civilización, y era celebrada con himnos proclamando que otorgaba iguales poderes a hombres y a mujeres.[26] Las inscripciones nos indican que, como otros grupos, los devotos de Isis o Sarapis se reunían una vez al mes. Una forma característica de reunirse era el banquete de Sarapis, para el que se emitían invitaciones especiales y en el que los invitados sentían que el dios estaba espiritualmente presente en su comida.

26. Sharon Kelly Heyob, *El Culto de Isis Entre las Mujeres del Mundo Greco-Romano* (E.J. Brill, 1975); cf. cap. 6, nota 18.

Una inscripción de Tesalónica arroja luz sobre la sociedad cúltica en honor del dios egipcio Anubis. Se reunía en una casa construída por un ciudadano romano, y nueve de los catorce funcionarios mencionados eran también ciudadanos romanos; se les llamaba «compañeros de mesa» y «portadores de los objetos sagrados». La inscripción revela un grupo de romanos de alto rango involucrados en el culto público de los dioses egipcios en Tesalónica en la primera mitad del siglo segundo d.C.[27]

Isis no era la única diosa importante de la patria al este del Mediterráneo. Artemis en Éfeso es un ejemplo, con sus celebraciones de fertilidad. Otro es el de la diosa siria, con su consorte Adonis, cuya muerte y resurrección se recordaban y celebraban cada año. Pero la más famosa de todas fue Cibeles, o Kubaba, adorada en Pesino de Frigia como «La Gran Madre de los Dioses». Su tótem sagrado era una piedra negra, guardada por un sacerdocio profesional cuyos miembros habían prometido su eterna devoción sometiéndose a la castración ritual. En esto imitaban la historia del consorte de la diosa, Atis, que se mutiló él mismo en un ataque de furia delirante y remordimiento, después de haber sido infiel a la Madre. Antes del período romano, los santuarios de la Gran Madre eran comunes en todas las ciudades del imperio. A menudo estaban en su servicio sacerdotes eunucos, conocidos como Galli: llamativos en sus ropajes amarillos, celebraban a su diosa con gritos y danzas salvajes y flagelación, acompañados por flautas, panderetas y batir de címbalos. Pero no era extraño para el grupo más respetable de miembros de la sociedad juntarse en el templo y mantener allí sus reuniones, sacrificios y cenas en modo comparable al de cualquier otro collegium. En los siglos segundo, tercero y cuarto d.C. tenemos datos, tanto en descripciones literarias como en inscripciones conmemorativas, sobre un rito llamado Taurobolio. Era celebrado no por los eunucos Galli, sino por uno de los más destacados miembros del collegium, que descendía a un foso mientras un toro (o en versiones más económicas, un carnero) se sacrificaba de tal forma que su sangre se derramaba en el foso em-

27. Charles Edson, «Cultos de Tesalónica», *Revista Teológica de Harvard* 41 (1948), pp. 181-188.

papando y cubriendo a la persona que allí se hallaba. Las inscripciones muestran que los miembros de una muy selecta sociedad romana, que probablemente serían los únicos que podían permitírselo, eran los participantes en este rito. Su efecto, de acuerdo con estas mismas inscripciones, era renovar la vida del participante, provocar (en él o en ella) un nuevo nacimiento (*renatus*): los más antiguos ejemplos indican que el renacimiento duraba veinte años; un ejemplo posterior, quizás influído por la doctrina cristiana del bautismo, afirma que el efecto del rito duraba para siempre.[28]

El culto de Mitras difería de los otros en que se limitaba a hombres y tenía una organización muy superiormente elaborada. También ofrecía una teología mucho más desarrollada, un legado de especulación por magos persas que trabajaban en una tradición de estricto dualismo. En su mitología y en su ritual, el culto de Mitras subrayaba la oposición de bueno y malo, de luz y oscuridad. La figura heroica de Mitras nació de la roca primordial y en un gran duelo mató al toro del cielo, cuyo esqueleto liberó potentes fuerzas que eran necesarias para producir la vida en la tierra. Este mito, en el que Mitras venció los poderes del mal, se extendió desde Irán por todo el mundo romano durante el segundo y tercer siglos. Sus adoradores se organizaban en asociaciones que se reunían en pequeños locales de culto arreglados de forma que pareciesen cuevas, con un corredor central que conducía a una imagen esculpida de Mitras matando al toro y flanqueado a ambos lados por divanes sobre los que se tendían los adoradores. Sus actividades consistían en servicios de oración diaria y reuniones periódicas más formales con comidas cúlticas de pan y vino. La iniciación era un proceso largo y complicado y podía incluir varias pruebas: exposición al calor y al frío, marcaje, ayuno y flagelación. Los grados preliminares de Cuervo, Novio y Soldado podían continuar con la iniciación en órdenes superiores como León, Persa, «Mensajero del Sol», y Padre. Estos siete grados de iniciación correspondían de algún modo a los siete

28. Robert Duthoy, *El Taurobolio: Su Evolución y Terminología* (E.J. Brill, 1969), pp. 103-108.

niveles de las esferas planetarias y aparentemente representaban la purificación progresiva del alma y su viaje al mundo futuro. Sólo los hombres podían unirse al culto mitráico, manteniendo una organización cuasi-militar. Era especialmente popular entre soldados; los puestos de avanzada a las orillas del imperio tenían a menudo su templo a Mitras.

6

El Cristianismo en las Ciudades del Imperio Romano

Las iglesias cristianas primitivas se parecían a otras instituciones de la ciudad greco-romana. Ninguna de estas otras organizaciones eran exactamente iguales, pero algunas lo fueron en algún modo lo suficiente para ayudarnos a entender a aquellas iglesias y darnos una idea de cómo griegos y romanos, y de hecho, los mismos cristianos, percibían a las iglesias.

ADAPTACION CRISTIANA DE LAS FORMAS SOCIALES URBANAS

Ciertamente los cristianos tenían cuidado en distinguirse de las instituciones religiosas normales de su entorno social. El grupo cristiano se llama a sí mismo *ekklēsia* («asamblea»), una palabra prestada de la asamblea política en las ciudades griegas. Sistemáticamente rechaza el vocabulario de los cultos paganos; no hay templo, ni sacerdote, ni sacrificio, excepto el mismo Jesús. Se evita la terminología del culto gobernante; incluso el epíteto *sōtēr* («salvador») no se aplica a Cristo hasta relativamente más tarde. Del mismo modo, los cristianos tienen cuidado de no usar un vocabulario que pudiese sugerir los diversos cultos mistéricos paganos.[1]

---

1. A.D. Nock, *El Primitivo Cristianismo Gentil y su Trasfondo Helenístico* (Harper Torchbhooks, 1964), pp. 134-137; W.R. Wiens, «Conceptos de Misterio en el Cristianismo Primitivo y en su Entorno», *Aufstieg und Niedergang der römischen Welt* (citado en otras partes de este capítulo como ANRW) 2.23.2 (1980), pp. 1248-1284.

La Familia

La mayoría de las iglesias primitivas se reunía en casas grecoromanas. Escribiendo desde Éfeso, Pablo envía saludos de Aquila y Prisca «junto con la iglesia en su casa» a la iglesia en Corinto (1 Cor. 16:19). Otros tres pasajes usan una fórmula similar (Rom. 16:5; Filemón 2; Col. 4:15). Pablo menciona que había bautizado a la «familia de Estéfanas» estando en Corinto (1 Cor. 1:16; cf. 16:15-16). Igualmente, los cristianos mencionados en Romanos 16:14-15 pueden perfectamente pertenecer a tres congregaciones familiares.

Lucas también da a la familia un lugar esencial en su narrativa del cristianismo primitivo. Los sermones misioneros y apologéticos se hacen en público, pero la vida de la iglesia ocurre en las casas. Después de la ascensión de Jesús, los once, las mujeres, y la madre y los hermanos de Jesús se reúnen en una «estancia superior» (Hechos 1:13), en la misma «casa» (2:2) donde tiene lugar la elección de Matías (1:26) y Pentecostés (2:1). Lucas considera que se trata de la casa de María, la madre de Juan, de sobrenombre Marcos, un lugar de reuniones de la congregación a la que Pedro vuelve después de ser liberado de la prisión (12:12), una casa con su propia entrada (12:14). El «hebreo» Santiago no había estado allí para adorar en esta casa «helenística» (12:17); «muchos» se reunían allí, pero no toda la iglesia de Jerusalén. Más bien, ellos partían el pan en distintas casas (2:46), donde oían la enseñanza de los apóstoles (2:42). Algunos que «poseían... casas las vendieron» (4:34) y traían el importe de la venta a los apóstoles, quienes a su vez lo repartían a los necesitados, según la narrativa de Lucas (cf. Lucas 5:11; 18:28-29). Como perseguidor, Saulo entra «casa por casa» y se lleva a los cristianos a prisión (Hechos 8:3). Como converso y misionero, Pablo acepta la hospitalidad en la casa de Judas en Damasco (9:11, 17), en la casa de Jasón en Tesalónica (17:5), en varias casas en Éfeso (20:20), otra en Tróada (20:8), en Filipo de Cesarea (21:8), y en la casa de Mnasón en Jerusalén (21:16). Hechos concluye con Pablo en su propia vivienda alquilada en Roma (28:30), predicando y enseñando.

Otros textos mencionan la conversión de familias enteras (Hechos 11:14; 16:15, 31-34; 18:8). Mientras muchas familias se convertían en su totalidad, en las primeras décadas un gran número de esclavos

y esposas se convertían, aún cuando no lo hiciera el patriarca (amo y esposo) (1 Pedro 2:18; 3:1). Por el contrario, la conversión del cabeza de familia no siempre significaba la conversión de los esclavos (e.g., Onésimo en Filemón 10), aunque de forma típica, su conversión puede suponerse.

La imagen de Pablo aceptando la hospitalidad en casas cristianas y las historias de familias que se convierten, corresponde al mandato de Jesús en Lucas 10:5-9. El misionero itinerante ha de entrar en una casa y quedarse, comer y beber lo que ellos provean, mientras cura y predica. Pero los cristianos «de mente corrompida, descalificados en la fe» (2 Tim. 3:8) hallaron aceptación en algunas casas (3:6). Al autor de las Pastorales le preocupaban especialmente algunas casadas y viudas que iban de un lado a otro «de casa en casa... hablando de lo que no deben» (1 Tim. 5:13; cf. Ignacio, obispo de Antioquía, *Carta a los Efesios* 7; *a los Magnesianos* 6; a los *Filadelfos* 4; *a los Esmirnenses* 8; Hermas, *Visiones* 2.3.1; *Similitudes* 7.1-7). Esto refleja el hecho de que los grupos formados en torno a una casa se distinguían de toda la iglesia de una ciudad, que también podía reunirse (Rom. 16:23, 1 Cor. 14:23). También se distinguían de la iglesia internacional (Col. 1:18; 4:15).

Estas iglesias en las casas eran las células básicas de la iglesia creciente, en un tiempo en el que graves tensiones sociales rodeaban a la familia en la sociedad romana (capítulo 5). No es de sorprender, pues, que gran parte de la exhortación ética del cristianismo primitivo se dirigiera a las familias, empezando por Colosenses y 1 Pedro. Esto se continúa en Efesios, capítulos 5 al 6; las Pastorales; 1 Clemente 21; Ignacio; y Policarpo 4-5.[2]

Esta misión cristiana que se basa en la unidad doméstica puede tener importantes antecedentes en las casas y sinagogas judías de la Diáspora. En la Pascua, «cada hogar está investido de la semblanza exterior y dignidad de un templo» (Filón, *Sobre las Leyes Especiales*

---

2. Elizabeth Schüssler Fiorenza, *En Memoria de Ella* (Crossroad, 1983), pp. 160-184; Hans-Josef Klauck, *Hausgemeinde und Hauskirche im frühen Christentum* (Stuttgarter Bibelstudien 103: Katholisches Bibelwerk, 1981); David C. Verner, *La Familia de Dios: El mundo Social de las Epístolas Pastorales* (Scholars Press, 1983).

2.148, tr. F.H. Colson en Loeb Classical Library). También en los cultos paganos, la adoración se realizaba en casas, especialmente antes de que se construyese un templo público.

Los Clubs y las Organizaciones Voluntarias

Los thiasoi que se reunían en las ciudades griegas y los collegia en las ciudades romanas eran similares a las comunidades cristianas en varias formas significativas. Todas adoraban a algún dios. Las sociedades profesionales, sociales, y funerarias, adoptaban todas ellas una deidad protectora, a la que se ofrecía un sacrificio como ceremonia central de la reunión habitual (mensual generalmente). De acuerdo con la práctica pagana ordinaria, la carne de dicho sacrificio se compartía después entre los miembros como parte de un banquete común. Éstos podían a veces convertirse en acontecimientos estridentes, y el grupo se vió obligado a veces a incluir en sus estatutos algunas normas contra una conducta inadecuada.[3] Algunas de estas normas recuerdan la crítica de Pablo del culto de los Corintios (1 Corintios 11).

Casi todas estas sociedades dependían de la generosidad de uno o varios patronos para suplementar las contribuciones más modestas de los miembros ordinarios. Estos patronos debían, por ejemplo, proporcionar banquetes más complejos, o financiar la construcción de un nuevo templo. Los anfitriones de la iglesias domésticas cristianas funcionaban de modo análogo al de estos patronos. En Corinto, Estéfanas parece haber sido un patrono semejante (1 Cor. 16:15-18), y en los alrededores de Cencreas, Febe se identifica como *diakonos* y *prostatis* (Rom. 16: 1-2). Este último término probablemente denota a una mujer que actúa como patrona en alguna sociedad.[4]

Los escritores apologéticos cristianos, al sostener que no debían ser objeto de persecución, podían manifestar que eran legítimos grupos

---

3. *Sylloge Inscriptionum Graecarum*, rev. por Wilhelm Dittenberger, 3.° ed., vol. 3 (S. Hirzelium, 1920), n.° 1109, líneas 63-95; *Inscriptiones Latinae Selectae*, rev. por Hermann Dessau, vol. 2.2 (Weidmann, 1906), n.° 7212, líneas 25-28.

4. E. A. Judge, «Los Primeros Cristianos como Comunidad Escolástica», *Boletín de Historia Religiosa 1* (1960), pp. 4-15, 125-137.

funerarios, con derecho a reunirse. En el siglo tercero, Tertuliano (*Apología* 38-39) elaboró un complicado argumento acerca de que los grupos cristianos tenían derecho a protección en vez de ser perseguidos por las autoridades. Entre sus argumentos está la afirmación de que existen grupos con fines funerarios y, como lo requería la ley, necesitaban una contribución mensual de cada socio y reunirse para una comida en común. Una anécdota muestra que al menos algunos emperadores reconocieron la validez de tales afirmaciones: En una ocasión un espacio público se vendió o alquiló a un grupo de cristianos, y un grupo de propietarios de tabernas hizo una contrarreclamación para hacer uso del espacio, pero Alejandro Severo juzgó que era mejor que el lugar se usara con fines religiosos, sin importar a qué dios se adorara (Scriptores Historiae Augustae, *Severo Alejandro* 49.6).

Por otra parte, había importantes diferencias. Los grupos cristianos eran totalistas en un modo comparable sólo al judaísmo; otras lealtades pasaron a ser secundarias. Además, los grupos cristianos eran más inclusivos socialmente que las asociaciones voluntarias. En algunas de éstas había esclavos y nacidos libres, hombres y mujeres, pero habitualmente eran asociaciones de gente socialmente homogénea. Además, los grupos cristianos eran más conscientes de una conexión dinámica con la sociedad universal de creyentes con un mismo modo de pensar, en mucho mayor grado que los collegia paganos.[5]

Las Sinagogas

Social y religiosamente, la existencia de sinagogas judías en las ciudades greco-romanas fue crucial para el éxito de la primitiva misión cristiana. Los cristianos se apropiaron muchas de las actividades de las sinagogas: lectura e interpretación de las escrituras, oraciones y comidas en común. Las comunidades judías en las ciudades helenísticas estaban legítimamente constituídas como collegia, y los cristianos reclamaron esta misma condición legal (cap. 5). Tanto la sinagoga

---

5. Wayne A. Meeks, *Los Primeros Cristianos Urbanos* (Yale University Press, 1983), pp. 78-80.

como la iglesia proporcionaban ayuda a los pobres, las viudas, y los huérfanos entre sus miembros, y sinagoga e iglesia tenían el sentido de pertenencia a una enorme entidad internacional, el pueblo de Dios. La sinagoga aflojaba los vínculos judíos con el culto del templo, y los cristianos a su vez proclamaban su independencia de templos y sacerdotes. Además, los cristianos raras veces olvidaban su origen como secta judía. Aún cuando la secta cristiana había desarrollado su propia identidad, y la observancia de la ley judía se volvió opcional, aparentemente algunos cristianos siguieron observando sus costumbres judías tradicionales; en el siglo segundo existen indicios de que muchos cristianos observaban las restricciones judías en su alimentación (Eusebio, *Historia Eclesiástica* 5.1.26; 3.1-2; Minucio Félix, *Octavio* 30.6; Tertuliano, *Apología* 9.13). Pero existe un sorprendente número de diferencias entre la sinagoga y la iglesia. En la primitiva iglesia no se usa la terminología organizativa del judaísmo. El papel de las mujeres en algunas iglesias cristianas es considerablemente superior al del judaísmo contemporáneo. Y de manera inconfundible, la comunidad étnica ya no representa un límite para la mayoría de las iglesias cristianas, aunque siguieron existiendo algunos grupos cristianos judíos en los primeros siglos.

Las sinagogas judías eran toleradas dentro de la ley porque podían ser consideradas como asociaciones funerarias, y también porque Julio César les había concedido un permiso especial para reunirse (Josefo, *Arqueología Judía* 14.213-216). Al principio, los grupos cristianos parecen haber disfrutado de este mismo permiso, porque las autoridades no hacían ninguna diferencia entre ellos y las sinagogas judías de las que procedían. Pero cuando las autoridades se dieron cuenta de la diferencia entre ellos, diferencia que los mismos judíos y cristianos hacían, los cristianos dejaron de estar sujetos bajo esta rúbrica.

Las Escuelas Filosóficas

Las escuelas filosóficas o retóricas pueden servir de modelos para entender algunas partes del Nuevo Testamento. Observando que diez pasajes en Mateo citan al Antiguo Testamento de forma característica, Stendahl sugería que eran un eco del avanzado estudio de las escrituras

en la «escuela» de Mateo.[6] Los escribas de Mateo, y Pablo mismo, enseñaban como los filósofos, aunque Pablo era itinerante. En la edad helenística, cada escuela filosófica tenía su forma característica de vida. La ética era esencial. Cada escuela tenía seguidores que aceptaban como autoridades a los anteriores jefes de la escuela. Existían rivalidades entre las escuelas, e incluso historias de conversión (ver Diógenes Laercio 4.43 y cap. 2). En el confuso mundo después de Alejandro el Grande, las escuelas filosóficas alentaban a los individuos a elegir algunos valores y formas de vida y rechazar otros.

Los pitagóricos formaban una estrecha comunidad que compartía todas las cosas en común y en la que la dieta y los vestidos eran estrictamente controlados, una descripción que tiene paralelismos muy cercanos con la primitiva iglesia de Jerusalén descrita en Hechos (caps. 2; 4 a 5).

Los epicúreos organizaron comunidades de devotos que vivían como una familia y unidos en amor comunitario. Cicerón comenta (*Sobre los Fines de Bienes y Males* 1.65, tr. por H. Rackham en Loeb Classical Library) sobre «las compañías de amigos que Epicuro mantuvo unidos en una pequeña casa, y los afectos y simpatía que les unía». Y esto continuó aún entre los epicúreos de su propio tiempo, en el siglo primero a.C. Epicuro estimulaba la intensa lealtad en sus discípulos y una amarga oposición en sus críticas. El y su familia vivieron de forma austera, como sectarios retirados del resto de la ciudad y su cultura. Como hizo Pablo después, Epicuro escribió cartas a sus comunidades, que le honraban como a un dios. Después de él, ningún jefe surgió en la escuela que pudiera igualarle en importancia, con el resultado de que la escuela cambió muy poco. Epicuro valoraba los placeres, de los que el más importante era la amistad. Este énfasis en la amistad se refleja en una fuerte cohesión entre los seguidores del modo de vida epicúreo. No es de sorprender que la crítica asociara a cristianos y epicúreos (Luciano, *Alejandro el Falso Profeta* 25, 38).

De muchas maneras, Pablo y otros maestros cristianos itinerantes como Apolo y Bernabé deben haber parecido a sus contemporáneos

---

6. Krister Stendahl, *La Escuela de San Mateo y su Uso del Antiguo Testamento* (Fortress Press, 1968).

muy semejantes a los filósofos y retóricos. Hablaban en público y en privado, en sinagogas y en casas -y había ya una tendencia a considerar a las comunidades judías como un tipo de secta filosófica, una tendencia que Filón explotó en muchos de sus escritos en los que interpretó el judaísmo en beneficio de los paganos cultos contemporáneos.[7]

Los Moralistas Errantes

Entre los viajeros de caminos y barcos romanos estaban los itinerantes filosóficos, cínicos, magos y sacerdotes. Apelaban a la sensación de incertidumbre entre muchos en este mundo romano de cambios, presentando atractivos en los cuales creer, más que argumentos filosóficos qué seguir. Encontramos a dichos itinerantes en los discursos de Dión Crisóstomo, quien vagó de un lado a otro en obediencia al mandato de un oráculo, enseñando sobre temas morales en la tradición de Sócrates y Diógenes (e.g., *Discursos* 3.12-24; 4; 13.9; 72; 80); en la *Vida de Apolonio de Tiana* de Filóstrato, con su elogiosa descripción de un taumaturgo desinteresado y concienzudo; en *Alejandro el Falso Profeta* de Luciano, que estalla en enérgica censura con la revelación de un falso oráculo (Alejandro colocó tablillas en un templo de Apolo que predecían que el dios sanador Asclepio fijaría su residencia en la patria de Alejandro de Abunoteico; fingió locura divina; «encontró» el huevo de un ganso —en el que previamente había insertado una enorme serpiente provista de una falsa cabeza humana— que profetizaría y contestaría preguntas a cambio de dinero; envió mensajeros a otros países para proclamar que el dios hacía oráculos, capturaba esclavos fugitivos, curaba a los enfermos, e incluso resucitaba a los muertos); en *Paso de Peregrino*, de Luciano, que trata con escepticismo sobre la vida de un predicador cínico relacionado con varias comunidades cristianas y que se inmoló a sí mismo de forma espectacular en el festival olímpico en el 165 d.C.; y *El Asno de Oro* de Apuleyo, que describe a corruptos sacerdotes eunucos de la diosa

---

7. Abraham J. Malherbe, *Aspectos Sociales del Cristianismo Urbano* (Fortress Press, 1983), pp. 53-55.

siria (8.27), al igual que a los virtuosos sacerdotes de Isis que guían al héroe de la historia a una relación comprometida y profunda con la diosa (libro 11).

Tales moralistas errantes atraían discípulos y mantenían debates y discursos en público y en privado. Los cínicos fingían llevar un estilo de vida de pobreza y simplicidad, y en contraste con los floridos discursos de los retóricos, tanto ellos como los estoicos cultivaban un tipo especial de discurso, la *diatribē*, una homilía que insistía en un sencillo tema moral y lo ilustraba con parábolas e historias. En algunas de ellas, los relatos satíricos de extravagancias sociales ayudaban a dar la impresión de un mundo decadente y malvado. Reflejaban y fomentaban una impresión contemporánea muy extendida de que el mundo era un lugar malo. Un maestro filosófico efectivo, bien fuese cínico, estoico o epicúreo, podía perfectamente hacer que sus oyentes dieran la espalda a esta decadencia y vicio y adoptar un estilo de vida más adecuado para la contemplación filosófica (Epíteto, *Discursos* 3.23.37 y Séneca, *Epístolas Morales* 6.1; 108.3-4). Pablo usa con frecuencia el estilo de la diatriba estoico-cínica, especialmente en sus cartas a los Corintios y a los Romanos.[8]

Era habitual que dichos maestros se hicieran acompañar por algunos socios en sus viajes. El filósofo cínico-estoico Musonio Rufo (*Discurso* 11) sugería que los jóvenes trabajaran con su maestro en una granja en el campo. Dión Crisóstomo viajaba sin discípulos, en cambio, Apolonio de Tiana tenía muchos (Filóstrato, *Vida de Apolonio de Tiana* 4.34, 36-37, 47). Tanto Jesús como Pablo viajaron con varios acompañantes (e.g. Hechos 20:4; 2 Cor. 8:19).
Las mujeres que viajaban con tales predicadores eran vistas con recelo. Luciano, por ejemplo (*Fugitivos* 18-19), afirma que los cínicos llevaban consigo a sus esposas con la pretensión de convertirlas en filósofos y después compartirlas con sus compañeros, condenando en todo momento la ebriedad, el adulterio, la lascivia y la codicia. El Midrash habla de una esposa que irritaba a su marido porque regularmente iba a escuchar el sermón de Rabbi Meir en la sinagoga el

---

8. Malherbe, «Auto-Definición» (cap. 2, nota 7); Stanley K. Stowers, *La Diatriba y la Carta de Pablo a los Romanos* (Scholars Press, 1981).

Sábado (*Midrash Rabbah a Lev.* 9:9). Jesús y las mujeres que le seguían por toda la región eran calumniados (Mc. 15:40-41; Lc. 8:2-3). También había mujeres entre los compañeros de Pablo (Rom. 16:1-3, 6-7; cf. Hechos de Pablo 3.7).

El apoyo económico podía proceder de varias fuentes: limosnas, pago por conferencias, trabajo, o ayuda por parte del grupo de discípulos. Pedir limosna produjo una mala reputación en los cínicos, y también cobrar una cuota por servicios; Luciano se mofa de un predicador que cobró una exorbitante cantidad por una conferencia sobre frugalidad (*Los muertos Resucitan* 34). En contraste, Musonio, Dión Crisóstomo, Pablo (1 Tes. 2:9) y algunos rabinos se mantenían con su propio trabajo. Normalmente era la comunidad religiosa quien debía ayudar a los misioneros cristianos (Mt. 10:11; Mc. 6:10; Lc. 9:4; 10:7; 22:35; 1 Cor. 9:4-12; 3 Juan 6; cf. *Didache* 12:2; 13:1). De este modo los misioneros cristianos podían marcar una clara diferencia entre ellos mismos y los mendigos cínicos.

En el contexto de muchos otros moralistas errantes, los predicadores cristianos primitivos trataron de evitar ser identificados con ellos y proyectar una mejor imagen. Dión Crisóstomo se distinguió de otros por su apariencia (*Discurso* 72), y Filóstrato intentó diferenciar a Apolonio de figuras religiosas fraudulentas en muchos sentidos. Filóstrato y Lucas escribieron para proyectar una imagen elogiable de Apolonio y Pablo; y el mismo Pablo se vió obligado a preocuparse de esas distinciones en 1 Tesalonicenses 2 y 2 Corintios 11.[9]

LOS CENTROS MAS IMPORTANTES

Las formas sociales arriba esbozadas fueron experimentadas por los cristianos de centros urbanos específicos. Se describe Jerusalén en el cap. 4. Pronto los cristianos se organizaron también en Antioquía de Siria, después en Asia Menor, Macedonia y Acaya, y mucho antes en Roma misma y en Alejandría.

---

9. Walter Lewis Liefeld, *El Predicador Errante como Figura Social en el Imperio Romano* (University Microfilms, 1967).

Siria: Antioquía

La historia más antigua que ha llegado hasta nosotros sobre la iglesia de Antioquía en Siria presenta un dilema que seguía siendo característico para los cristianos de esta ciudad:

> Mas, cuando vino Cefas a Antioquía, yo [Pablo] me enfrenté con él cara a cara, porque era digno de reprensión. Pues antes que llegaran algunos del grupo de Santiago, comía en compañía de los gentiles, pero una vez que aquéllos llegaron, se le vió recatarse y separarse por temor de los circuncisos. Y los demás judíos (i.e., judíos cristianos) le imitaron en su simulación, hasta el punto de que el mismo Bernabé se vió arrastrado por la simulación de ellos. (Gal. 2:11-13)

El Cuarto Libro de los Macabeos, escrito por un autor judío de Antioquía por el mismo tiempo en que tuvo lugar esta disputa, se interesa también en las relaciones judíos-gentiles tal como lo simbolizan las tradicionales leyes dietéticas judías. El Evangelio de Mateo, que fue probablemente escrito en Antioquía, alude también a esta disputa (cap. 15), como lo hace Ignacio, el obispo de Antioquía, en torno al 100 d.C. (*Carta a los Filadelfos* 5-9).

El poder y la influencia de los judíos en la ciudad se aprecia mejor en la vía principal pavimentada con mármol por Herodes el Grande en honor de Augusto. Esta vía central, entre las primeras de su tipo, tenía dos millas romanas de longitud y constituía uno de los títulos que acreditaron la fama de Antioquía en la antiguedad. Según Josefo (*Contra Apión* 2.39), Antioquía tuvo residentes judíos desde sus comienzos. Los helenistas cristianos, expulsados de Jerusalén, predicaban al principio «la palabra a nadie más que a los judíos. Pero había entre ellos algunos... que venidos a Antioquía, hablaban también a los griegos» (Hechos 11:19-20).

La yuxtaposición de diferentes culturas reflejada en estos textos fue en parte resultado de la política de los reyes seléucidas de Siria. Cuando Seleuco I fundó la ciudad en 300 a.C., construyó un barrio para los griegos y otro para los sirios nativos y los cercó con murallas. La ciudad estaba trazada desde el principio según un estricto plano en forma de red, común a todas las ciudades helenísticas de este período. Ocupaba un amplio valle entre el río Orontes al oeste y una hilera de

montañas en el este. Desde esta ciudad griega, la urbanización y helenización se extendía por todas partes del reino helenístico de Siria, incluyendo Palestina. Seleuco situó la capital en Antioquía por buenas razones. Controlaba las rutas terrestres que conectan Asia Menor, el Eufrates, y Egipto. Disfrutaba de un incomparable suministro de agua desde los manantiales en el suburbio de Dafne, 4 millas al sur, y un valle agrícola muy fértil. Ofrecía la seguridad de una cierta distancia (14 millas) del mar, y a la vez estaba a sólo un día de viaje de uno de los mejores puertos del Mediterráneo. Por otra parte, sufría las torrenciales lluvias de invierno, y el río Orontes se desbordaba con frecuencia. Y el monte Silpio, que se elevaba por encima de él, lo hacía difícil de fortificar y defender.

La deidad protectora de la ciudad era la diosa Tyche, descrita como una diosa vestida, portando una corona que semejaba la muralla de una ciudad, sosteniendo en su mano derecha una gavilla de trigo, sentada sobre una roca, símbolo del monte Silpio, y posando su pie sobre un niño nadando, símbolo del Orontes. Tyche («Fortuna», «Señora Suerte») representaba los cambios caprichosos de fortuna que gobernaban la vida de los reinos helenísticos, la fertilidad de los campos, y la seguridad de una ciudad sometida a terremotos, ataques e inundaciones.

Cuando el general romano Pompeyo ocupó Antioquía en 64 a.C., concedió *libertas* a la ciudad, una libertad que en teoría significaba que la ciudad podía tener su propia constitución, estar libre de una guarnición militar, y exenta del pago de tributo. César confirmó esta libertad cuando llegó a la ciudad en 47 a.C. Los mercaderes romanos velozmente se establecieron y trajeron consigo una creciente prosperidad. César emprendió un amplio programa de construcción, que realzaba el prestigio romano al tiempo que introducía el estilo de vida romana en la ciudad. Durante el reinado de Augusto, Antioquía se convirtió en la capital de una provincia imperial, la sede del legado de Siria, que controlaba tres o cuatro legiones para proteger la frontera con los Partos y las rutas de comercio. Su posición como vía internacional queda patente ante el desfile de embajadores de la India que la atravesaban, en su camino para ver a Augusto (Estrabón, *Geografía* 15.1.73). El mismo Augusto visitó la ciudad dos veces, en 31-30 y en 20 a.C. En todo el Principado, Antioquía seguía recibiendo el

patronazgo y protección de los emperadores. Fue un gran centro intelectual y un emporio comercial y viajero.

La comunidad judía de Antioquía era probablemente tan antigua como la misma ciudad (Josefo, *Contra Apión* 2.39; *Arqueología Judía* 12.119). Los primeros residentes judíos pudieron haber sido mercenarios en el ejército de Alejandro el Grande (*Contra Apión* 1.192, 200). Siglo y medio después, los judíos de la ciudad se vieron afectados por los acontecimientos de la rebelión macabea en Judea. Los mártires macabeos se asocian a veces con la ciudad; algunas fuentes hablan de una «cautividad» de los judíos en Dafne bajo Antíoco IV. Más tarde, importantes desarrollos en la comunidad judía se asocian con las frecuentes visitas de Herodes el Grande a la ciudad. Sus visitas y su actividad constructora encumbraron el prestigio e importancia de los judíos locales. Su riqueza aumentó; enviaban costosas ofrendas a Jerusalén (Josefo, *Guerra Judía* 7.45), y los cristianos judíos pudieron aliviar el hambre de los cristianos en Judea bajo Claudio (Hechos 11:27-30). Un considerable número de «griegos» se sintieron atraídos a las sinagogas, al estudio de la Torah, y al estilo de vida judío (Josefo, *Guerra Judía* 7.45), por ejemplo, Nicolao, al que más tarde atrajo el estilo cristiano (Hechos 6:5). La cultura helenística influyó en la cultura de los judíos, como puede verse en 4 Macabeos, escrito en Antioquía, y en Gálatas.

La influencia y riqueza de los judíos decayó considerablemente hacia mediados del primer siglo d.C. Según John Malalas, historiador de la iglesia del siglo sexto, alrededor del año 40 hubo una persecución en Antioquía en la que los paganos atacaron a los judíos, mataron a muchos, y quemaron sus sinagogas. Esto puede haber tenido relación con la persecución en Alejandría dos años antes, y la resistencia de los judíos de Antioquía al decreto de Calígula en el 39-40 d.C. de colocar una estatua en su honor en el Templo de Jerusalén (cap. 1). Fue durante este tiempo que los cristianos judíos empezaron a predicar a los paganos de Antioquía y a comer con ellos (Hechos 11:19-20, 26; Gal. 2:11-13).

Después de dos décadas y media de relativa tranquilidad, una grave tensión entre judíos y no judíos surgió en todas las ciudades de Siria por la rebelión de Judea contra Roma. Sin embargo, en Antioquía la mano fuerte del gobernador romano mantuvo la tranquilidad, salvo en

dos de los disturbios. En el 67 d.C., Antíoco, hijo de un arconte, o jefe, de la comunidad judía, afirmó que los judíos tramaban quemar la ciudad. Esto terminó en un ataque a los símbolos esenciales del judaísmo, incluyendo los privilegios del Sábado y su negativa a ofrecer sacrificios a los dioses paganos. Los acusados por Antíoco como responsables, fueron quemados en el teatro (Josefo, *Guerra Judía* 7.47). Hacia el fin de la guerra, un fuego estalló en efecto, y los judíos se vieron nuevamente en peligro. Después de tomar Jerusalén, Tito llegó a Antioquía entre gritos instándole a la expulsión de los judíos. Pero él se negó a hacerlo advirtiendo que desde que Judea había sido destruída, los judíos no tenían ningún lugar a donde ir (Josefo, *Guerra Judía* 7.100-111). Mantuvo la condición de los judíos en Antioquía tal como estaba antes de la guerra.

Gran parte de la historia posterior de la comunidad judía en esta ciudad es oscura. En la población urbana había judíos entre la clase curial gobernante, entre los tenderos y artesanos, y entre los esclavos. Había un asentamiento judío en Dafne, el suburbio elegante al sur de la ciudad, y probablemente vivían también judíos en el fértil valle del norte.

El relato esencial de la historia del cristianismo primitivo de Antioquía sólo puede ser esbozado. Sobrevinieron luchas de poder durante la transición del estilo de vida judío hacia las costumbres y pensamiento gentiles. La controversia surgió antes de la iniciación de los gentiles en la iglesia (Hechos 15; Gal. 2:11-13). La tensión se centró en si estos gentiles tenían que aceptar los símbolos judíos religioso-culturales, especialmente la circuncisión y las leyes dietéticas. La acalorada discusión sobre la confraternización en la mesa se refleja en las fuentes antioquenas de 4 Macabeos y Mateo. El mismo Pablo insiste que él nunca aceptó comprometer su «libertad» por estas costumbres sectarias. Los estudiosos contemporáneos sospechan que el choque de Pablo con Pedro fue sobre algo más que diferencias de personalidad. Fue más bien una crisis fundamental de autoridad sobre la relación entre Pablo y Antioquía así como entre Antioquía y Jerusalén. Pablo se resistía a la pretensión de cristianos «ortodoxos» de Jerusalén de extender su autoridad a Antioquía, y él perdió.

Hechos 13:1 nos da una visión de los jefes de la iglesia en Antioquía: Bernabé, Simeón, llamado Niger, Lucio el cirenense, Manahén,

hermano de leche del tetrarca Herodes Antipas, y Saulo. Los cinco nombres son semíticos, excepto el de Lucio.

Hechos 11:26 nos ofrece una información más importante: «En Antioquía fue donde, por primera vez, los discípulos recibieron el nombre de "cristianos"». El origen de este nombre se ha debatido intensamente, pero la explicación más simple es la mejor. Los discípulos se llamaban «gente de Cristo» por los paganos «porque fue en Antioquía donde se destacaron como una secta distinta del judaísmo».[10]

En resumen, aquí las culturas orientales y occidentales estaban en contacto y en conflicto. La relación entre judíos y gentiles en la iglesia se debatió y decidió en vía de prueba. Antioquía, un centro urbano, tenía centros de educación y producía escuelas exegéticas para la primitiva iglesia en el evangelista Mateo, el apologista Teófilo, y el predicador Juan Crisóstomo. Como los seléucidas helenizaron el este mediterráneo desde Antioquía, como César romanizó la provincia desde esta ciudad, así los misioneros cristianos como Pablo y sus oponentes, se dispusieron desde esta ciudad a cristianizar el *oikoumenē* («mundo habitado»). Augusto hizo de Antioquía un centro de poder. Santiago y Pedro introdujeron nuevas pautas de organización y poder entre cristianos de la misma ciudad. Mateo volvió a narrar la historia de Jesús de una forma que ha influído desde entonces en su repetición. Finalmente, el concepto del episcopado monárquico, vigorosamente defendido con argumentos teológicos por Ignacio, obispo de Antioquía, pudo haberse originado también aquí. La diversidad étnica, la cultura, educación, poder, comercio y religión de esta ciudad, permitieron a los cristianos hacer contribuciones únicas al desarrollo del cristianismo primitivo.

Asia Menor: Éfeso y Otras Ciudades

«Dios obraba por medio de Pablo milagros no comunes» en Éfeso (Hechos 19:11-20), incluso arrojar espíritus malignos de los enfermos. Los exorcistas judíos intentaron hacer lo mismo, sin conseguirlo, y el

---

10. Wayne A. Meeks y Robert L. Wilken, *Judíos y Cristianos en Antioquía en los Cuatro Primeros Siglos de la Era Común* (Scholars Press, 1978), p. 16.

temor se apoderó de todos los residentes de la ciudad. Hechos describe entonces una gigantesca hoguera en la que se queman libros de magia. Lucas situó la escena en el lugar adecuado: Una serie de escritores antiguos se refieren a esos libros como «Cuentos Efesios» (e.g. Plutarco, *Charlas de Sobremesa* 7.706e).

Pero la principal historia en Hechos 19 se relaciona con el motín que estalla cuando los fabricantes de estatuas de plata de Artemis —ayudas devocionales y chucherías para turistas— ponen reparos a la actividad misionera de Pablo. Esta diosa se identificaba íntimamente con la ciudad en la que su templo, el mayor y más lujosamente decorado del mundo helenístico, era una de las mayores atracciones. Era una especie de Diosa Madre indígena de Asia Menor, reconocida como mucho más antigua que los habitantes griegos (Pausanias 7.2.6-8), que a la larga la identificaban con su propia Artemis. Cuando el autor de los Hechos describe el motín, califica su interés en los «ídolos» de Artemis como comercial. Pero ¿qué atractivo religioso subyacía en la pasión de esas multitudes que cantaban: «Grande es Artemis de los Efesios»? Se puede encontrar una pista en la estatua misma, una figura muy recta que semeja el tronco de un árbol o una momia, cubierta con animales y plantas esculpidas, entre los que figuran veinticuatro o más objetos redondos en el pecho de la diosa. Se solía dar por hecho que éstos eran pechos exuberantemente multiplicados de la gran diosa de la fertilidad. Más recientemente, algunos estudiosos los han identificado como huevos de avestruz, que también significan fertilidad y que hoy se encuentran en muchas iglesias de poblaciones griegas. Otros insisten que Artemis no era en absoluto una diosa de la fertilidad, sino la dama del destino; los objetos son estrellas o planetas.[11] En un ensayo en su honor de finales del período antiguo, es elogiada como alguien que ha permanecido virgen, ama a las mujeres, las ayuda a cazar y capturar hombres en la guerra, las ayuda en el alumbramiento, e incluso protege a los griegos civilizados urbanos del bosque salvaje

---

11. Elma Heinzel, «Zum Kult der Artemis von Ephesos», *Jahreshefte des Oesterreichischen Archaelogischen Instituts in Wien 50* (1972-73), pp. 243-251; Richard Oster, «La Artemis Efesia como Adversaria del Cristianismo Primitivo», *Jahrbuch für Antike und Christentum* 19 (1976), pp. 21-44; Robert M. Grant, *Dioses y el Unico Dios* (Westminster Press, 1986).

(Libanio, *Discurso* 5). Los escritos griegos sobre Artemis de Éfeso se concentran de forma característica en su papel de salvadora (Estrabón, *Geografía* 14.1.22; Aquiles Tatio, 7.13 a 8.14). Entre sus favores a los humanos está su habilidad de gobernar los poderes cósmicos, simbolizados por los signos zodiacales en sus estatuas (cf. Ef. 1:21; 3:10; 4:8; Col. 1:16; 2:8, 15, 20).

Su templo era un banco en el que personas de todas partes del mundo depositaban dinero; allí estaba seguro, ya que nadie se atrevería a violar el santo lugar. El templo también prestaba dinero y recibía herencias y donaciones privadas. Poseía propiedades muy rentables con peces sagrados y rebaños de ciervos (Dión Crisóstomo 31.54; Estrabón, *Geografía* 14.1.29). Fue un refugio para los deudores y los desamparados (Aquiles Tatio 7.13)

Los misioneros llevaron el culto de la diosa por todo el mundo; ella era «a quien todo Asia y el mundo adora» (Hechos 17:27; cf. Libanio, *Discurso* 5.29) Estrabón (*Geografía* 4.1.4) nos cuenta cómo la diosa, en un sueño, ordenó a una mujer que llevara consigo su estatua a una expedición de colonización, para que en muchas ciudades fuesen conocidas y adoradas reproducciones de su estatua efesia. Esta narración es sorprendentemente parecida a las historias de los cultos egipcios, y podría ser comparada con la historia de la visión de Pablo en Tróada (Hechos 16:9).

Pablo tuvo conflictos no sólo con exorcistas y plateros que hacían estatuas de plata de Artemis, sino también con judíos en la sinagoga (Hechos 17:17; 19:8-9, 33-34). En 14 a.C. Agripa escribió una carta a los magistrados y gente de Éfeso que los judíos de Asia deberían cobrar dinero sagrado para enviar a Jerusalén y que no debían ser obligados a aparecer en juicio en el Sábado (Josefo, *Arqueología Judía* 16.167-168; cf. 14.262-264). En contraste con otras ciudades de Asia Menor, los judíos de Éfeso dejaron escasas pruebas materiales: una sola obra de talla fue descubierta, un menorah incrustado en una de las piedras de una biblioteca construida en el siglo segundo d.C.

Éfeso fue un centro comercial importante, celoso de sus prerrogativas como una de las ciudades más importantes de la provincia romana de Asia. Cuando el último rey helenístico de Pérgamo murió en 133 a.C., legó su reino, que incluía Éfeso, a los romanos. Los efesios se unieron a Mitrídates VI de Ponto en rebelión contra Roma,

y fuentes literarias informan que Sulla devastó Éfeso. Pompeyo derrotó a Mitrídates en 67 a.C., tras lo cual la ciudad experimentó una época de prosperidad económica, acompañada de una extensa actividad constructora. Pero en general, durante el primer siglo a.C. Éfeso se hallaba debilitada política y económicamente. Todas las ciudades de Asia Menor habían sufrido graves extorsiones de los gobernadores y soldados romanos (Apiano, *Historia Romana* 12.7.48), y durante las guerras civiles que siguieron a la muerte de Julio Cesar, Antonio pidió a la provincia que le dieran en un año los impuestos correspondientes a los diez siguientes (Apiano, *Guerras Civiles* 5.5; cf. Plutarco, *Vida de Antonio* 24). La victoria de Augusto trajo paz y prosperidad a Asia y Éfeso, y el desarrollo urbano resultante dejó monumentos que aún en su estado ruinoso son impresionantes. Cuando el alboroto contra Pablo desplazó a su ruidosa «audiencia» al teatro de la ciudad (tras su remodelación en el 66 d.C., podía dar cabida a cerca de 24.000 espectadores), el magistrado recordó a la multitud que corrían peligro de ser acusados de sedición (Hechos 19:40) y sugirió que cualquier queja que tuvieran, se resolviera en la asamblea legal.

Por el hecho de beneficiarse de la paz y prosperidad del Principado, las ciudades de Asia Menor competían por el honor de construir cada nuevo templo del emperador. Esta región fue la más activa de todo el imperio en el entusiasmo por el culto del emperador, lo que resultó en frecuentes choques de los cristianos con las autoridades (1 Pedro 2 a 4; Ap. 2 a 3). A Éfeso se le permitió erigir dos templos a Augusto, lo que la convirtió en la principal ciudad de la provincia. Sin embargo, Tiberio, después de grandes dudas permitió que Esmirna, ciudad rival del norte, construyese su templo, y Éfeso perdió su preeminencia; fue también testigo de la reducción por este emperador de los derechos de asilo del templo de Artemis. Gayo favoreció todavía a otra ciudad, Mileto, al sur de Éfeso. Fue en el reinado de Claudio, sucesor de Gayo, cuando Pablo predicó en Éfeso, una ciudad aún envuelta en la competencia con sus vecinas por el favor imperial. Bajo Domiciano y de nuevo bajo Adriano, Éfeso fue nombrada *neōkoros*, guardiana del templo del emperador. Durante todo el siglo segundo d.C. Éfeso disfrutó de una edad de oro en educación, arte y arquitectura.

En esta ciudad Pablo conoció a varias familias cristianas. Enseñó en la «escuela de Tirano» (Hechos 19:9), y un autor deutero-paulino

recuerda la familia de Onesíforo, que ayudó a Pablo en Éfeso a pesar de sus cadenas (2 Tim. 1:16-18; Hechos de Pablo 7 se refiere también a una prisión efesia).

La tradición antigua asocia no sólo a la escuela paulina, sino también al cristianismo juanino con Éfeso. Eusebio (*Historia Eclesiástica* 3.1, 23; 5.8) cita a Clemente, Orígenes e Ireneo en relación con la actividad de Juan en Asia, y es muy posible que el Evangelio de Juan haya sido escrito aquí. El Apocalipsis (2:6) expresa preocupación por los efectos del mal en Éfeso por causa de los nicolaítas, que parecen estar entre «los que comen carnes inmoladas a los ídolos y fornican» (Ap. 2:14-15). Las iglesias específicas destacadas en cada comentario (Ap. 2 a 3) están a corta distancia de Éfeso.

En el siglo segundo, Ignacio (*Carta a los Efesios* 7:1) tiene imágenes negativas de algunos cristianos de allí. Tienen una «mala doctrina» que ha corrompido a muchas familias (16:1), contra lo que Ignacio cita una fórmula triádica refiriéndose al Padre, Jesucristo, y el Santo Espíritu (9:1). Knox señaló pasajes paralelos en los capítulos 2 y 3 de esta carta a frases en la carta de Pablo a Filemón; puesto que el nombre del obispo de los efesios es Onésimo, sugiere que es la misma persona que fue esclavo de Filemón y que se ocupó a fondo en recopilar las obras de Pablo.[12] En la misma carta, Ignacio habla de Pablo, «que en todas las cartas hace mención de tí en Cristo Jesús» (12:2).

Pablo pasó por Éfeso varias veces (Hechos 18:19; 19:1), y su ubicación céntrica la convirtió en un foco natural de vida cristiana en Asia Menor. También pasó por otras viejas ciudades griegas a lo largo de la costa oeste, que constituían la provincia romana de Asia. En Alejandría, Tróada, un importante puerto en el extremo noroeste de la provincia, se hizo a la mar hacia Europa y pudo haber fundado la comunidad cristiana (Hechos 16:8-11; 20:6; 2 Cor. 2-12), que aún era fuerte a principios del siglo segundo cuando Ignacio pasó por ella camino del martirio en Roma (Ignacio, *Carta a los Filadelfos* 11:2; *Carta a los Esmirnenses* 12:1). Pablo también desembarcó en la ciudad

---

12. John Knox, «Filemón», *La Biblia del Intérprete*, vol. 11 (Abingdon Press, 1955) pp. 557-560.

portuaria de Asso, al sur de Tróada (Hechos 20:13-14), y en Mileto, la siguiente gran ciudad portuaria al sur de Éfeso (Hechos 20:15-17).

Varias de las Siete Iglesias del Apocalipsis están en la costa, o cerca de ella. Éfeso (Ap. 2:1-7) en primer lugar, como el centro más grande del cristianismo de la región. Esmirna (2:8-11) fue una antigua ciudad griega, con una orgullosa historia y un próspero presente, que constantemente discutía el derecho de preeminencia de Éfeso. Pérgamo (2:12-17) fue la antigua capital real del reino atálida; entre sus muchos monumentos estaba el «trono de Satán», supuestamente el famoso altar de Zeus en la ciudadela. Tiatira al norte (2:18-29), Sardes al suroeste (3:1-6), y Filadelfia al sureste (3:7-13), ocupaban el territorio del antiguo reino de Lidia. Tiatira, que parece haber preservado algo de la forma de su antigua organización lidia a través de los años de reinados helenísticos y dominación romana, fue un enorme centro comercial en las riberas del río que llevaba a Esmirna. Las inscripciones allí indican una intensa actividad por parte de los gremios de muchos artesanos, entre los que había teñidores, laneros, y tejedores de lino, que recuerdan a Lidia, la vendedora de finas telas de Tiatira (Hechos 16:14). Sardes fue la antigua capital de Lidia; gozaba de una buena ubicación y seguía siendo un centro próspero dentro de la provincia romana. Su grande y prominente población judía compartía su prosperidad general (capítulo 2). Filadelfia, que había sido fundada por Atalo II Filadelfo, controlaba una amplia zona rural. El Apocalipsis (3:9-10) da a entender que un considerable número de judíos vivía allí y que habían entrado en conflicto con la pequeña comunidad cristiana. Más al sur, a lo largo del río Meandro que desembocaba en el mar en Éfeso, una serie de ciudades importantes conducían hasta las tierras altas centrales de Asia Menor. Laodicea (Ap. 3:14-22) controlaba la industria lanera de toda la región, y sus productos eran muy conocidos. Pablo (Col. 2:1; 4:13-16) saluda a la iglesia de Laodicea y destaca a Ninfas, patrona de una iglesia doméstica; el Apocalipsis describe a la comunidad cristiana de allí como rica y acomodada. Cerca de Laodicea, y participando de su próspero comercio de lana, se hallaba Hierápolis (cuyo nombre, «Ciudad Santa», indica que debía su importancia original al templo de una de las deidades nativas) y la mucho menos importante Colosas. La carta a los colosenses revela la preocupación por las intrusiones en esta zona de un grupo opuesto a sus

enseñanzas, cuyo «culto de los ángeles» puede reflejar una influencia exterior (las influencias persas, gnósticas y esenias han sido sugeridas por diversos estudiosos) o la influencia local de uno de los cultos nativos de Asia Menor.[13]

Todas estas ciudades se hallan dentro de la provincia administrativa romana de Asia. Al este, cortando por la meseta central de las tierras altas de Asia Menor, está la provincia de Galacia. Es un terreno rugoso, frío en el invierno y difícil de cultivar. Hechos habla de cómo Pablo trajo el evangelio cristiano a la parte sur de la provincia, las tierras habitadas por razas que se remontaban a mucho antes de la llegada de los griegos helenísticos. Llegó de Chipre y pasó por los territorios costeros de Panfilia y Pisidia, donde predicó en los centros locales de Antioquía, Icono, Listra y Derbe (Hechos 13:14 a 14:24; todas eran colonias romanas), así como en la región rural de los alrededores (14:5-7). Los idiomas locales como el licaonio se oían aún en el primer siglo d.C. (14:11). Entre los propietarios había descendientes de las antiguas aristocracias nativas, ciudadanos romanos de origen italiano que habían venido a Asia Menor como colonizadores a una de las ciudades romanizadas y habían adquirido tierra mediante inversión, y también los romanos ricos de la orden ecuestre y senatorial, como la familia de Sergio Paulo, con quien Pablo tropezó como gobernador de Chipre (13:7) y de cuya familia se sabe que poseía grandes extensiones de tierra en Pisidia. Se ha sugerido que el mismo Sergio Pablo fue quien presentó a Pablo a la aristocracia en Antioquía de Pisidia, que tenía el rango de colonia romana.[14] La parte norte de la provincia era la verdadera patria de los Gálatas, un vigoroso pueblo nómada emparentado con los «Galos» de la moderna Francia, que habían llegado a Asia Menor en el siglo segundo a.C. La mayoría de los estudiosos creen que fue a congregaciones de esta región a quien Pablo dirigió su carta a los Gálatas. Aquí predominaban los asentamientos tribales rurales, aunque unas cuantas ciudades diseminadas habían sido

---

13. Sherman E. Johnson, «Asia Menor y el Cristianismo Primitivo», *Cristianismo, Judaísmo y Otros Cultos Greco-Romanos*, rev. por Jacob Neusner (E.J. Brill, 1975), pp. 101-104.

14. Stephen Mitchell, «Población y Territorio de la Galacia Romana» *ANRW* 2.7.2 (1980), pp. 1073-1075.

fundadas por las autoridades romanas como centros educativos dentro de la región de las tierras altas, que producía cereales y lana.

En la costa norte de Asia Menor, frente al Mar Negro, los romanos combinaron los dos reinos de Ponto y Bitinia en una sola provincia. Pablo no entra en esta región (Hechos 16:7) pero sabemos que había un fuerte movimiento cristiano allí, extendido ampliamente por todo el país así como en las ciudades, antes del comienzo del siglo segundo. Como se menciona en el capítulo 2, nuestra fuente es la famosa descripción de Plinio (*Cartas* 10.96) en su informe al emperador Trajano sobre el predominio del cristianismo en la provincia.

Por todo Asia Menor, una forma característica de religión nativa era la delirante devoción a la gran Madre Tierra, manifestada como la Artemis de los efesios, la Cibeles de Frigia, u otra de las muchas diosas locales de la fertilidad (Estrabón, *Geografía* 10.3.6-23). La entusiasta posesión que era característica de los cultos locales, halla un equivalente en la secta profética que se reunía en torno a Montano en la mitad del segundo siglo d.C.: Tuvo su repercusión entre una gran población rural de cristianos, y resaltaba la mística experiencia del espíritu. Asia Menor es también escenario de la historia de Baucis y Filemón, que servían a dioses sin reconocerlos (Ovidio, *Metamōrfosis* 8.618-724). Puede haber alguna relación con Hechos 14:8-18, en el que el pueblo de Listra en Licaonia saludan a Bernabé y Pablo como Zeus y Hermes.

Macedonia: Filipo y Tesalónica

La misión de Pablo en Macedonia es un acontecimiento fundamental tanto en Hechos como en la carta de Pablo a los Filipenses. Pablo empieza el «segundo viaje misionero» en Hechos 15:41, luego continúa según el confuso itinerario de Hechos 16:6-8. A pesar de una especial guía del Espíritu, no hay actividad misionera, aunque la narración de Lucas sugiere que el viaje a Europa y la misión a los gentiles eran voluntad de Dios.

Embarcando en Tróada, Pablo llega a Neápolis, luego viaja por toda la Via Ignacia a la colonia romana de Filipo. Lucas parece haber querido que fuese una ciudad romana el punto de la primera misión

en suelo europeo. Después de Filipo, Pablo continúa por la Vía Ignacia, la ruta crucial este-oeste para el comercio y la política, hasta Anfípolis, Apolonia y Tesalónica (Hechos 16:12; 17:1). Luego sale de ahí secretamente a Berea (Hechos 17:10), en lugar de viajar hacia el oeste.

Algunos años más tarde (aprox. 55 d.C.), Pablo visita de nuevo esta región (1 Cor. 16:5; Hechos 19:21; 20:1-2), y quizá viajó más lejos hacia el oeste. En Romanos 15:19 Pablo afirma haber predicado el evangelio «en todas direcciones hasta el Ilírico», una provincia en el extremo oeste de la Via Ignacia aún más profundamente latinizada que Filipo y Corinto.

Para Lucas y Pablo, Filipo era la puerta de Asia y Europa. Se hallaba en la cima de una colina macedonia al lado de una extensa llanura por la que pasaba el camino principal de Europa a Asia. Recibió su nombre en 356 a.C. en honor del rey Filipo de Macedonia, padre de Alejandro el Grande. Aquí, en el 42 a.C., Antonio y Octaviano, como vengadores de Julio César, vencieron a sus asesinos; luego le dieron el rango de colonia romana y la colonizaron con veteranos de la batalla. Como colonia, Filipo era una Roma en miniatura; la mitad de los nombres mencionados en las inscripciones son latinos. Augusto le concedió el *ius Italicum*, que significaba que los colonizadores, dependiendo de su condición civil, disfrutaban de los mismos derechos de propiedad como si su tierra fuera parte del suelo italiano.

Los cargos políticos eran desempeñados por descendientes de estos colonizadores romanos, y quizás de las pocas familias nativas que eran suficientemente poderosas y leales a Roma para obtener la ciudadanía romana. Los cargos más elevados en una colonia romana eran los dos *duumviri*, correspondientes a los cónsules en Roma y mencionados en Hechos por los términos griegos *archontes* o *stratēgoi* (16:19-39). Sus ayudantes oficiales eran los *lictores* («los que aplican los castigos», los *rabdouchoi* de Hechos 16:35, 38), responsables de arrestar y azotar a los convictos.

Cuando llegaron a Filipo, Pablo y sus compañeros salieron el Sábado «fuera de la puerta, a la orilla de un río, donde suponíamos que habría un sitio para orar [*proseuchē*]» (Hechos 16:13). A una milla al oeste de la ciudad hay un arroyo, que puede ser el que se menciona en Hechos, pero esto plantea problemas si traducimos *proseuchē* como «sinagoga». ¿Por qué un lugar judío de oración estaba tan lejos de la

ciudad, un tramo muy largo para recorrer en Sábado, y por qué no encontraron a nadie allí excepto a mujeres? No tenemos suficientes pruebas imparciales de judíos en Filipo, y aquí *proseuchē* quizás no se refiere en absoluto a una sinagoga.

Lucas cuenta una historia de piedad local hablándonos de «una muchacha esclava poseída de un espíritu adivino, que pronunciando oráculos producía mucho dinero a sus amos» (Hechos 16:16). La religión romana era oficial desde el tiempo de la fundación de la colonia, y los dioses griegos jugaban sólo un pequeño papel. Por otra parte, los cultos tracios locales eran persistentes, y la influencia de algunos cultos orientales iba en aumento. Sabemos de las dedicaciones a Júpiter, Juno, Minerva, Mercurio y Marte; a Victoria Augusta y los antiguos dioses italianos de la fertilidad como Líber y Silvano; a la diosa tracia Bendis, encarnada como cazadora y deidad del inframundo y representada con símbolos de inmortalidad; al jinete tracio, un cazador divino que fue adorado con el título de Salvador; y a Isis y Sarapis, adorados en un pequeño santuario privado.[15]

Después de salir de la cárcel de Filipo, Pablo viajó hacia el oeste a Tesalónica, donde encontraría impresionantes diferencias. Como Filipo, Tesalónica estaba en la periferia de Grecia, y fundada relativamente tarde, hacia el 315 a.C., por Casandro, rey de Macedonia. Fue nombrada así por su esposa, hermanastra de Alejandro el Grande. Casandro había elegido un lugar donde dos carreteras se cruzan: la Vía Ignacia este-oeste y la carretera que llevaba desde el norte del Egeo por los Balkanes hasta el Danubio. El puerto era uno de los mejores en el Egeo. Al contrario que Filipo, una colonia romana, Tesalónica era una típica ciudad griega con una administración al estilo griego. Su población la formaban trabajadores manuales, comerciantes y oradores de Grecia, Asia Menor e Italia, pero predominaba la cultura griega.

Cuando Pablo llegó, encontró una sinagoga (Hechos 17:1), pero sabemos poco sobre los residentes judíos de Tesalónica. Una inscripción judía que data de la mitad del primer siglo a.C. menciona «el

15. Winifred Elliger, *Paulus in Griechenland* (Stuttgarter Bibelstudien 92-93: Katholisches Bibelwerk, 1978), p. 50.

dios más alto», y los estudiosos disienten sobre si la referencia es a Yahveh.[16]

Después de salir de Tesalónica y viajar por todo Atenas a Corinto, Pablo escribió a los cristianos de allí una carta en la que resume el evangelio al que ellos habían respondido: «Os convertísteis a Dios, tras haber abandonado los ídolos, para servir a Dios vivo y verdadero, y esperar así a su Hijo Jesús que ha de venir de los cielos, a quien resucitó de entre los muertos y que nos salva de la Cólera venidera» (1 Tes. 1:9-10). Sabemos bastante sobre estos «ídolos» que rechazaron los Tesalonicenses. Dioniso era adorado en un culto público, con un sacerdote designado por el estado, y en thiasoi privados. Los devotos de Isis y Sarapis, entre los que figuraban ricos romanos de elevada posición, se reunían en una casa para fines religiosos y sociales. El culto de los Cabiros, importado de la isla de Samotracia, atrajo la protección de miembros de las clases altas de la ciudad antes del tiempo de Augusto; en algunas de sus manifestaciones este culto recordaba la muerte violenta de una figura divina con danzas orgiásticas y con una comida conmemorativa.[17]

Lucas deja constancia de que Pablo convirtió a varias «mujeres griegas de elevada posición» en Macedonia (Hechos 16:14; 17:4, 12). Puede venir a propósito que en tiempos helenísticos Macedonia fuese famosa por generar damas aristocráticas y reales de notable vigor, desde Olimpia, madre de Alejandro el Grande, hasta Cleopatra VII, última de los gobernantes griegos de Egipto.

Pablo salió de Tesalónica después de que los magistrados recibieran una fianza de Jasón (Hechos 17:9) y se fue desde el sur de la Via Ignacia a Berea, una ciudad «fuera de la carretera principal» (Cicerón, *Contra Pisón* 89), de la que también fue expulsado. Después de la expulsión de tres ciudades macedonias y pasando por Atenas (Hechos 17:14-34), llegó a Corinto, «débil, tímido y tembloroso» (1 Cor. 2:3).

---

16. Ibid., p. 92.

17. Charles Edson, «Cultos de Tesalónica», *Revista Teológica Harvard* 41 (1948), pp. 151-204.

Acaya: Corinto

En tiempos anteriores, desde el siglo octavo hasta el segundo a.C., Corinto fue una de las ciudades más importantes de Grecia. Su ubicación en el istmo que conecta el Peloponeso con Grecia central le dió inmenso poder político y comercial, pues dominaba la ruta norte-sur a lo largo del istmo, así como el comercio marítimo entre el Mar Egeo en el este y el Golfo de Corinto en el oeste. Fue la primera en resistirse a la expansión romana en el continente griego en el siglo segundo y fue totalmente destruída en el 146 a.C. Después de un siglo de abandono, el emplazamiento estratégicamente importante fue nuevamente establecido en el 44 a.C. por Julio César como colonia romana, para servir como capital de la provincia de Acaya, que incluía todo el sur de Grecia. Antes del tiempo de la visita de Pablo en torno al 50 d.C., Corinto era nuevamente una ciudad importante. Sus murallas rodeaban una zona dos veces y media mayor que Atenas, y sus puertos gemelos en Cencreas al este y Lecaon al oeste, atraían a grandes multitudes de viajeros y mercaderes. Fue el centro comercial y administrativo más importante de Grecia y se hallaba de continuo repleta de gente activa. Pablo parece reconocer la preeminencia de la iglesia allí sobre las otras congregaciones de Acaya (2 Cor. 1:1).

A medida que Pablo se acercaba a la ciudad, tuvo que haber visto primero la imponente montaña de Acrocorinto elevándose por encima de la ciudad hacia su parte sur, coronada por murallas de fortificación y el templo de Afrodita (Estrabón, *Geografía* 8.6.21). Debió pasar por suburbios diseminados en un amplio espacio para llegar al foro, lleno de recordatorios de la administración romana. Las inscripciones en latín estaban por todas partes. Un templo en la ladera oeste del forum estaba dedicado a la familia de los Julia, y otra dedicada a Livia, la mujer de Augusto. En el extremo este, una basílica romana daba sede a los tribunales legales, y en la orilla sur, frente a una hilera encolumnada de tiendas de casi 500 pies de largo (¡la más larga del imperio!) estaba el *bēma* («tribunal»), donde el gobernador romano llevaba negocios públicos oficiales (Hechos 18:12-17).

Si Pablo estaba en Corinto en la primavera del 49 ó 51 d.C., pudo haber visto los juegos ístmicos. Éstos estaban entre los cuatro principales festivales panhelénicos y se celebraban en el santuario de Po-

seidón en el istmo cada dos años. La recompensa por ganar en estos juegos era una corona de ranúnculo, y Pablo se vió impulsado a comentar que éstos atletas trabajaban «para recibir una corona corruptible, nosotros en cambio, por una incorruptible» (1 Cor. 9:25).

Afrodita también era adorada con gran devoción en esta ciudad portuaria. Aparecía en monedas corintias y tenía templos en Acrocorinto, dentro de la ciudad, y en el puerto de Cencreas. Estrabón (*Geografía* 8.6.20, tr. por H. Rackham en Loeb Classical Library) cuenta la famosa historia de que en su templo «había más de mil esclavos del santuario y prostitutas, ofrendados a la diosa por hombres y mujeres». La mayoría de los griegos no advertían ninguna inmoralidad en la prostitución (una excepción fue Dión Crisóstomo, 7.133-137), y la polémica de Pablo contra el exceso sexual (1 Corintios 5 a 7) se dirige a los cristianos corintios que, siguiendo el espíritu local, habían acuñado monedas con el slogan «Todas las cosas me están permitidas» (1 Cor. 6:12).

Entre las pruebas arqueológicas de dioses adorados en Corinto, hallamos indicaciones de que miembros de muchos grupos religiosos, aquí como en otras partes, se reunían para una comida cúltica, que recuerda las discusiones de Pablo con los cristianos locales (1 Cor. 8 a 11). Los seguidores de Dioniso se reunían en comedores subterráneos, con seis divanes tallados en la roca en torno a una mesa de piedra. Parecidos comedores tallados en la roca del santuario de Asclepio daban cabida a once personas con pequeñas mesas frente a ellos. Las comidas servidas a la intemperie en tiendas era un elemento importante del ritual en el santuario de Deméter y Core. Y el culto de Isis, que era popular en Corinto (Apuleyo *El Asno de Oro* 11.8-12, 16-17) describe una procesión festiva de primavera en su honor desde Corinto hasta el puerto de Cencreas), incluía también comidas cúlticas en su ritual (Apuleyo, *El Asno de Oro* 11.24).

Isis también era conocida por sus devotos como la diosa «que daba a las mujeres el mismo poder que los hombres».[18] Uno se pregunta si

---

18. *Los Papiros de Oxirrinco.* Parte II, rev. por Bernard P. Grenfell y Arthur S. Hunt (Fundación de Exploración Egipcia, 1915) n.° 1380, líneas 214-216; cf. David L. Balch, *Que las Esposas Sean Sumisas* (Scholars Press, 1981), p. 71.

el poder para las mujeres proclamado en las alabanzas a Isis no fue uno de los factores que contribuyeron a la notable libertad de las mujeres cristianas en Corinto (1 Cor. 1:11; 11:5; 16:19; Hechos 18:2, 18).

En Corinto se podía hacer dinero, y había oportunidades para los ambiciosos. Un siglo o dos después de Pablo, Alcifrón (*Cartas de Parásitos* 24.3.16, tr. por A.R. Benner y F.H. Fobes en Loeb Classical Library) comenta sobre «la sordidez de los ricos y la miseria de los pobres» y supone que «las mujeres tienen a Afrodita, guardiana de la ciudad, como su diosa oficial, mientras que los hombres tienen Hambre». Sin embargo, algunos de los cristianos corintios tenían bastante riqueza, de modo que Pablo puede mencionar su «abundancia» (2 Cor. 8:14) en contraste con los cristianos de Macedonia y de Jerusalén. Theissen deja entrever que este contraste entre ricos y pobres en Corinto es básicamente origen de disputas en la iglesia.[19] Pablo sugiere que su forma de celebrar la cena del Señor «humilla a los que nada tienen» (1 Cor. 11:22). Y Pablo mismo escribe advirtiéndoles que tanto él como ellos serán humillados si dan con tacañería a Jerusalén (2 Cor. 9:4, 6).

En el entorno religioso, político, social y económico de este centro urbano, Pablo hizo contacto con un gran número de judíos. No obstante, la evidencia de una presencia judía en Corinto es sorprendentemente escasa. Filón (*Sobre la Embajada a Gayo* 281) incluye a Corinto en una lista de ciudades que tienen «colonias» judías. Una inscripción griega, toscamente inscrita con las palabras «Sinagoga de los Hebreos», documenta la presencia de una comunidad judía organizada, aunque no se puede determinar la fecha.[20] Hechos da el nombre de un jefe de la sinagoga que se convirtió, Crispo (18:7-8; cf. 1 Cor. 1:14), y de otro que no se convirtió pero fue golpeado por una turba, Sóstenes (Hechos 18:17). Se dice que Pablo salió de la sinagoga y vivió en una casa contigua a la sinagoga, cuyo dueño era un «adorador de Dios» gentil, Ticio Justo (18:7). Los trabajadores del cuero Aquila

---

19. Gerd Theissen, *Escenario Social del Cristianismo Paulino* (Fortress Press, 1982), pp. 99-110, 145-174.

20. Allen Brown West, *Inscripciones Latinas 1896-1926* (*Corinto*, vol. 8.2; Harvard University Press, 1931), n.° 111.

y Priscilla también eran judíos (18:2). Pablo trabajó con ellos y probablemente usó su taller como lugar de enseñanza misionera. Los «primeros frutos» entre los conversos cristianos en Acaya eran miembros de la familia de Estéfanas, que parece haber sido el patrono de una iglesia doméstica: aparentemente, los cristianos corintios olvidaron rendirle el honor a él debido, y Pablo hace una recomendación de su parte (1 Cor. 1:16; 16:15-18).

Un magistrado romano que se menciona en conexión con Pablo en Corinto es Erasto, el tesorero de la ciudad (Rom. 16:23). En 1927 y 1947 se descubrieron diversas piezas de una inscripción latina que mencionan a un Erasto como donante del pavimento de la parte este del teatro de Corinto; ofrece este pavimento «en agradecimiento por el cargo de *aedile*». El edil era un magistrado mayor, una de cuyas tareas era organizar los juegos públicos. Por tanto, Erasto pertenecía a la aristocracia municipal, y este rico magistrado bien puede ser el mismo cristiano mencionado por Pablo.[21]

La clase de desórdenes cívicos espontáneos y emocionales, descritos en relación con la actividad misionera de Pablo por Hechos 18:12, puede haber sido común en las ciudades greco-romanas del Principado, con su contexto de desempleo y tensión recurrente entre trabajadores y empresarios. Este desorden particular terminó con el traslado de Pablo al foro ante el tribunal de Galión, procónsul de Acaya, quizás entre julio y octubre de 51 d.C.[22]

Pablo alude repetidamente a las tendencias contradictorias, díscolas dentro de la comunidad cristiana de Corinto (e.g., 1 Cor. 1:10-17; 2 Cor. 12:20), tendencias que no deben sorprender de un lugar tan céntrico, tan activo, y tan abierto a la influencia externa como Corinto.

---

21. John H. Kent, *Inscripciones 1926-1960 (Corinto*, vol. 8.3; Escuela Americana de Estudios Clásicos en Atenas, 1966) p. 100; Meeks, *Primeros Cristianos Urbanos*, pp. 58-59.

22. Elliger, *Paulus in Griechenland*, pp. 248-249; James Wiseman, «Corinto y Roma I», *ANRW* 2.7.1 (1979), p. 504, n. 254; Jerome Murphy-O'Connor, *Corinto en Tiempo de San Pablo* (Michael Glazier, 1983), p. 150.

Roma

Según Hechos 28:16, Pablo llegó a Roma como prisionero; según la especulación de los estudiosos, llegó a principio de los 60; de acuerdo con la piadosa tradición, allí halló su muerte en las persecuciones cristianas bajo Nerón. Ya había escrito la Carta a los Romanos (entre el 54 y 59 d.C.), lo que implica que la iglesia ya se había establecido allí mucho antes de su llegada. En Roma, Pablo se enfrentó a una gigantesca población cosmopolita y diversa. Las calles estaban llenas de gente de todas las naciones, hablando una confusión de lenguas, llevando exóticas vestimentas. Los monumentos públicos eran un recordatorio a los visitantes del poder, tradiciones y extensión del imperio romano: el edificio del Senado y basílicas, templos de dioses nativos e importados, pirámides y obeliscos de Egipto, estatuas y pinturas de Grecia, almacenes para cereales y mercancías de Africa, España, las Galias.

Los romanos reaccionaban a toda esta diversidad de una forma comprensiblemente compleja. Bajo ciertas condiciones, acogían la influencia, celebraban la diversidad y proclamaban que la unicidad y fuerza de su sociedad residía en la habilidad de Roma para absorber muchas ciudades, estados y naciones bajo su administración, adoptar y adaptar modas e ideas de los cientos de culturas con las que tropezaron mientras expandían y administraban su imperio. Al mismo tiempo una tendencia más conservadora se resistía a esta clase de intrusión cultural: En 186 a.C., el culto a Baco fue reprimido; en 173 y 161 a.C., los filósofos griegos fueron excluídos de la ciudad; en 58 a.C., el Senado destruyó altares de los dioses egipcios. Bajo el Principado, siguió existiendo aceptación y rechazo a la influencia extranjera, dependiendo de la política o antojos de los diferentes emperadores. En verdad, los efectos de estas políticas individuales se sentían más inmediata y más directamente en Roma que en ninguna otra parte del imperio.

Las fortunas de los judíos en Roma manifiestan hasta qué extremo fluctuaba la política oficial. En 61 a.C., los judíos ricos rescataron a los cautivos traídos por Pompeyo a su regreso de la conquista de Judea. Y en 59 a.C., Cicerón, defendiendo a un antiguo gobernador de Siria acusado de mala administración, pudo apelar al sentimiento anti-judío

al aludir a su gran número, su influencia, sus estilos de clan y su sospechosa práctica de enviar dinero cada año a Jerusalén (Cicerón, *A favor de Flaco* 66-69). Por otra parte, Julio César emitió un decreto concediendo a los judíos de Roma libertad de culto y permiso para enviar a Jerusalén sus contribuciones anuales del impuesto del Templo, y Augusto también les concedió favores especiales. Antes de esta época los judíos llegaban a unos 40.000, cerca del 5 por ciento de la población de Roma. (Esta cifra se basa en Josefo —*Arqueología Judía* 17.300-301; *Guerra Judía* 2.80-81— quien nos dice que cuando llegó una delegación de Palestina en el año 4 a.C. para quejarse de la conducta de Arquelao, 8.000 judíos romanos, supuestamente varones adultos, llenaron el recinto de Apolo en la Colina Palatina para mostrar su solidaridad con los embajadores).

Judíos de todas las clases sociales vivían en Roma o la visitaban. Herodes el Grande, por ejemplo, estaba presente en 40 a.C. cuando fue proclamado Rey de Judea. Agripa pasó muchos años como príncipe en Roma en estrecha relación con la familia imperial. Más bajo en la escala estaban los pequeños empresarios como Aquila y Prisca el fabricante de tiendas (Hechos 18:2-3) o el carnicero y el pintor que conocimos por las inscripciones funerarias. Muchos de los judíos, como gran parte de la población de Roma en los siglos primero y segundo, eran pobres; aparecen en fuentes paganas como cargadores, estibadores, vendedores ambulantes o mendigos.

Las inscripciones en las catacumbas judías indican que cerca de la mitad de los judíos tenían nombres latinos, que muchos de ellos deben haberse ganado cuando fueron liberados de la esclavitud. Tres cuartas partes de las inscripciones estaban escritas en griego, señal de raíces en las comunidades de la Diáspora en el mundo helenístico. Sabemos de once congregaciones diferentes de judíos, y cada una parece haber tenido su propia organización de sinagoga autónoma, aunque entre ellos compartían tres catacumbas exclusivamente judías como lugares de enterramiento.

Para sus vecinos gentiles, los judíos eran conocidos, aunque no del todo comprendidos. Los escritores romanos mencionan el rechazo de los judíos a comer cerdo, la práctica de la circuncisión, las velas encendidas del Sábado en las ventanas de las viviendas, y la abstinencia del trabajo en Sábado. También observaban, y veían con desagrado,

la tendencia de los judíos a hacer prosélitos; algunos prosélitos y simpatizantes eran muy importantes; por ejemplo Fulvia, la esposa de un senador en el reino de Tiberio; Popea, la esposa de Nerón; y Flavio Clemente, un primo de Domiciano.

De acuerdo con Hechos 2:10, los judíos y los prosélitos de Roma estaban presentes en Jerusalén el día de Pentecostés, lo que sugiere que el evangelio cristiano fue llevado primero a Roma por miembros ordinarios de la comunidad judía local. Esta impresión se confirma por la actitud de Pablo en la Carta a los Romanos, ya que él da a entender claramente que la iglesia en Roma no fue fundada por ninguno de los apóstoles.

La carta implica una comunidad formada por una mezcla de judíos y no-judíos. También supone que había diferentes partidos dentro de la iglesia romana, cada uno gozando de sus propias tradiciones. Parece probable que los primeros cristianos en Roma empezaron dentro de las sinagogas establecidas, y existe buena evidencia de que su celo provocó disputas y problemas con otros miembros de las sinagogas. Suetonio (*Claudio* 25) dice que en el reino de Claudio (los eruditos discuten sobre si ocurrió en 41, 46 ó 49 d.C.) estallaron revueltas entre los judíos instigados por un tal Cresto, y como resultado, los judíos involucrados fueron expulsados de la ciudad. Según la más plausible explicación de este incidente, «Cresto» refleja una variante relativamente común en la ortografía del nombre de «Cristo», y las discusiones entre seguidores de Cristo y sus colegas judíos se desbordaron y salieron de las sinagogas, amenazando el orden público, que fue siempre la preocupación de las autoridades romanas. Una vez restaurado el orden, el emperador prohibió a los judíos mantener reuniones y exilió a los responsables; Tácito dice que todos eran judíos, aunque algunos de ellos quizá fueron cristianos gentiles, ya que para el historiador romano los cristianos sólo eran una forma más de secta judía. Encontramos a dos de estos exiliados cristianos cuando Pablo visita Corinto: los fabricantes de tiendas Aquila y Prisca, que más tarde van a Éfeso (Hechos 18:2; Rom. 16:3). Es posible que estos disturbios y la pérdida de algunos jefes entre cristianos y no cristianos, fuese la ocasión en la que los cristianos abandonaron las sinagogas y determinaron sus propias organizaciones, basadas en las casas de gente

como Aquila, Aristóbulo, Narciso y Filólogo, a quienes Pablo menciona como jefes de familias (Rom. 16:3, 10, 11, 15).

En cualquier caso, cuando Claudio murió en 54 d.C. los exiliados pudieron volver, de modo que cuando Pablo llegó, debió encontrarse con una gran población judía, con grupos de cristianos coexistiendo, ya sea en las sinagogas o en las iglesias domésticas. Vino a Roma como prisionero, escoltado por un centurión, pero mientras estuvo en Roma, se le permitió alquilar su propio alojamiento y circular libremente (Hechos 28:30-31). Al llegar a este punto, aparentemente los cristianos vinieron en su mayor parte del este. Hablaban griego, el idioma en el que Pablo les había escrito, y su instrucción, inspiración y liderazgo emanaban de su origen oriental.

Ciertamente Pablo no fue el único predicador cristiano venido a Roma; la geografía política y comercial del imperio romano prácticamente garantizaba una afluencia diaria de visitantes de todo tipo. Una firme tradición mantiene que Pedro también vino a Roma y, como Pablo, fue ejecutado allí en las persecuciones bajo Nerón en el 64 d.C. No existe mención alguna de la residencia de Pedro en Roma, ni en Hechos ni en Romanos, pero la afirmación en 1 Pedro (5:13) de que esa carta se escribía «desde Babilonia» puede ser interpretada como un equivalente apocalíptico de «Roma». La tradición de Pedro en Roma era ya fuerte al final del siglo primero d.C., cuando Clemente de Roma se refiere a ella en su carta a los corintios (1 Clemente 5; Ignacio, *Carta a los Romanos* 4:3) y las excavaciones arqueológicas bajo la Basílica de San Pedro en el Vaticano indican que cierto tipo de monumento se erigió en el siglo segundo d.C. para conmemorar el martirio de Pedro.

En el siglo posterior a Nerón, los que eran cristianos venían a Roma desde todos los puntos del imperio. Esta diversidad aseguraba que en alguna parte de Roma un grupo de seguidores practicaba casi todas las variantes de la fe cristiana. Esta diversidad hacía relativamente difícil que las diferentes congregaciones se sintiesen unidas, y los obispos de Roma (la tradición conserva una lista de nombres que se remontan a Pedro, Lino, Cleto y Clemente) se enfrentaban con frecuencia a una resistencia rebelde a su autoridad. A pesar de ello, el prestigio de Roma en todo el imperio dotó a la iglesia de Roma y a su obispo de un respeto especial. Podemos apreciar el prestigio en

el tono en el que la iglesia romana se dirige a la iglesia corintia, en la Primera Carta de Clemente, escrita en torno al año 100 d.C., y podemos apreciar el respeto con el que la iglesia romana era considerada en los matices de la *Carta a los Romanos* de Ignacio, obispo de Antioquía.

Una costumbre local de la iglesia de Roma, la del *fermentum*, da ejemplo de un primitivo intento de vincular a las diferentes congregaciones en una sola: El obispo, cuando celebraba la Eucaristía, separaba parte del pan consagrado para ser repartido a las diferentes congregaciones de la ciudad. Luego, cuando los presbíteros celebraban la Eucaristía en las iglesias domésticas, mezclaban parte de este pan de la mesa del obispo con el suyo propio, para unir a todas las familias en la fe en una sola mesa, presidida por su obispo (Eusebio, *Historia Eclesiástica* 5.24.14).

Debido a toda su diversidad, la iglesia en Roma continuó siendo, hasta la primera mitad del siglo segundo d.C., una comunidad helenística, que hablaba griego y mantenía estrecho contacto con las iglesias cristianas del este. La evidencia indica que algunos romanos de clase alta empezaron a sentirse atraídos por el cristianismo en la primera mitad del siglo, pero parece probable que su educación y gusto cultural les hizo sentir como en casa en el entorno helenístico de la iglesia de Roma. Sólo hasta la mitad del siglo segundo podemos probar documentalmente algunas conversiones importantes entre romanos de clase baja, que no hablaban griego y que por tanto necesitaron de una traducción del Nuevo Testamento al latín.

Se hizo tradición en Roma incinerar a los muertos y enterrar las cenizas en tumbas comunitarias a lo largo de las carreteras próximas a la ciudad. Los cristianos, con su fe en la resurrección del cuerpo, necesitaban espacio para enterrar a sus muertos sin cremarlos. Los miembros ricos de la comunidad donaban espacio en sus propiedades suburbanas, y a medida que el número de cristianos crecía, tanto vivos como muertos, fueron cavando en la relativamente suave roca volcánica, dando origen a los largos corredores con hileras de tumbas conocidos como catacumbas. Como sus vecinos paganos, los cristianos construían a menudo pequeños comedores a la intemperie cerca de la entrada a sus tumbas, y con el tiempo éstas se convirtieron en santuarios para los cristianos que habían muerto como mártires.

Hasta donde podemos saber, la primera vez que los cristianos en Roma atrajeron la atención de las autoridades fue durante el reino de Claudio, cuando los disturbios «provocados por Cresto» impulsaron al emperador a expulsar de la ciudad a los implicados, que evidentemente (para los romanos) eran judíos. Los cristianos romanos ganaron su mayor notoriedad por primera vez en el 64 d.C., después del gran incendio, que destruyó casi la mitad de la zona monumental y de la zona residencial del centro de la ciudad. Nerón, en busca de una cabeza de turco que asumiera la culpa del desastre, acorraló a los cristianos, quizás basándose en una literatura judía apocalíptica, que se refería con satisfacción a la expectativa de que Dios quemaría la tierra entera con todos sus habitantes (cf. *Oráculos Sibilinos* 2.15-19, 196-213; 3.54). Se hicieron juicios, se arrancaron confesiones, y los cristianos acusados fueron arrojados a las bestias salvajes en el circo, clavados en cruces, o quemados vivos. El historiador romano Tácito llama al cristianismo «una superstición mortal», pero añade que las torturas infligidas a sus seguidores eran tan terribles que el populacho de Roma sintió compasión por ellos y tomó a mal la crueldad de Nerón (Tácito, *Anales* 15.44).[23]

Una posterior tradición recordaba el reinado de Domiciano (81-96 d.C.) como un tiempo de persecución. Bajo Trajano (98-117 d.C.), sabemos que Ignacio, obispo de Antioquía, fue acusado y luego traído a Roma para ejecución; en su *Carta a los Romanos*, pide a los cristianos en Roma que no intercedan en su favor. Pero en general, parece que durante el siglo segundo las autoridades en Roma hacían poco caso de los cristianos. Sus vecinos paganos deben haberlos considerado con una cierta dosis de reticencia, de manera vagamente parecida a los judíos o a los adoradores de dioses sirios. La reticencia se mezclaba en algunos casos con respeto, y hemos visto que hacia la mitad del segundo siglo los cristianos lograban hacer conversos entre los romanos nativos de habla latina. Desde luego, los cristianos aún estaban expuestos a juicios y condenas ocasionales, incluso en esos largos períodos en los que no había persecución oficial. De modo que en 165 d.C., Justino, un visitante de Samaria, conocido desde entonces como

23. W. H. C. Frend, *La Iglesia Primitiva* (J.B. Lippincott Co., 1966), p. 54.

«Mártir», fue acusado por un filósofo cínico y condenado a muerte. Pero, a partir de entonces todo se hallaba en relativa calma en Roma, y bajo la dinastía de los Severos encontramos que la corte imperial misma desplegaba un vivo y amable interés por la diversidad de religiones que se practicaban en la ciudad. Entre éstas estaba el cristianismo, y leemos que el emperador Alejandro Severo (222-235 d.C.) tenía un santuario en su palacio con una imagen de Cristo (Scriptores Historiae Augustae, *Severo Alejandro* 29.2).

Egipto: Alejandría

Junto con Jerusalén, Antioquía y Roma, la ciudad de Alejandría, al extremo noroeste del delta del Nilo fue uno de los mayores centros del cristianismo a partir del tercer siglo d.C., y desde él se extendió el evangelio por todo el norte de Africa.

No tenemos ninguna prueba de cómo llegó el cristianismo a Alejandría. Pablo menciona la actividad de un tal Apolo en Corinto (1 Cor. 1:12; 3:4-6, 22; 4:6; 16:12; cf. Hch. 19:1). Hechos 18:24-28 habla de su influencia en Éfeso y añade que era de Alejandría. Era elocuente y bien versado en las escrituras, lo que probablemente significa que interpretaba la Torah alegóricamente, como lo hacían otros escritores alejandrinos como Filón y Orígenes.

Alejandría fue fundada por Alejandro el Grande en 331 a.C., y como capital del reino tolemaico se convirtió en una de las ciudades más grandes, ricas y más lujosamente ornamentadas del mundo (Estrabón, *Geografía* 17.1.8-10; Aquiles Tacio 5.1-2). Después de que Cleopatra, la última de los tolomeos, se suicidara en 31 a.C., fue tomada por los romanos, y Augusto instaló allí a un prefecto, responsable único, que administró la recién creada provincia de Egipto desde los antiguos palacios tolemaicos de Alejandría.

Los tolomeos habían fundado el «Museo», un instituto real en el que se mantenía y estimulaba a los principales científicos y poetas del mundo a estudiar y escribir. Junto con la Biblioteca Real, la más completa del mundo, el museo daba un prestigio intelectual a Alejandría, sólo equiparable con el de Atenas. Bajo los últimos tolomeos y el dominio romano, el museo y biblioteca fueron perdiendo impor-

tancia paulatinamente, pero Alejandría siguió siendo el centro más importante de actividad intelectual.

La ciudad era íntegramente cosmopolita. Aunque fundada por un rey griego y organizada como una polis griega, tuvo, no obstante, un gran número de egipcios nativos entre su población, lo mismo que inmigrantes de todas partes del mundo. Trajeron con ellos a sus dioses y diosas para unirse a los dioses griegos y egipcios ya adorados allí; entre éstos estaba el dios Sarapis, una deidad sincretística que combinaba la naturaleza del dios egipcio Osiris con la apariencia externa de un paternal dios griego. La ciudad fue también uno de los puertos más importantes del mundo. Desde aquí los barcos de cereales se hacían a la mar llevando el grano y lino egipcio a Roma, y otras mercancías de lujo. A cambio traían todos los productos del mundo a Alejandría.

Entre la población cosmopolita vivía un gran número de judíos, que ocupaban más de una de las cinco secciones en las que se dividía la ciudad. La sinagoga central era fabulosamente grande, y los judíos se ocupaban en casi todo tipo de trabajo en la ciudad. Su prominencia llamó la atención de sus vecinos paganos, y la aversión estalló en grave violencia en 38 d.C.; el prefecto romano Flaco alentó a los griegos a saquear las casas de los judíos, a quemar sus sinagogas, y mandó azotar a los concejales judíos. Filón de Alejandría cuenta la historia (*Contra Flaco* y *Sobre la Embajada a Gayo*) como parte de la vista en contra de Flaco en presencia del emperador Gayo en Roma. Posteriormente, el conflicto entre judíos y griegos nuevamente estalla en 55 y 115 d.C.

El mismo Filón fue uno de los pensadores y escritores más importantes de la Diáspora judía. Permaneció fiel a una orgullosa tradición de producción literaria judía en Alejandría, que también incluía la traducción de las escrituras al griego. Filón refleja el espíritu de sincretismo de la ciudad, interpretando la tradición judía dentro del ámbito de la filosofía griega.

Fue en esta ciudad donde, según la tradición, el evangelista Marcos predicó y escribió su Evangelio, y su tumba fue venerada en la ciudad hasta que comerciantes venecianos huyeron con sus restos mortales a Venecia. La tradición se convierte en historia con la aparición de Demetrio como obispo en 189 d.C.; fue patriarca de Alejandría, y

Orígenes, el teólogo cristiano, estuvo en constante tensión con él. Siguiendo con la tradición intelectual de los judíos helenísticos como Filón, Orígenes y Clemente de Alejandría presidieron una escuela cristiana conocida como el Didaskalion. Estos cristianos filósofos interpretaban el evangelio de forma amplia, sincrética. Además de estos cristianos «ortodoxos», los gnósticos como Basílides y Valentino estaban en constante actividad en Egipto. Los libros herméticos gnósticos se escribieron en Egipto entre los siglos segundo y cuarto d.C., como lo fueron muchos de los textos gnósticos recientemente descubiertos en Nag Hammadi. Alejandría también dió origen a Ario, el sacerdote cuyas teorías sobre Dios y Cristo fueron tema de furioso debate en el primer Concilio General de la iglesia, convocado en Nicea en 325 d.C. por el primer emperador cristiano, Constantino.

Después de que Constantino reconociera el Cristianismo en el 312 d.C., sus luchas y controversias se convirtieron en asuntos de estado. La iglesia cristiana evolucionó hacia una nueva fase de su historia, pero sus nuevas dificultades —combates sobre doctrina, organización y disciplina— siguieron experimentándose básicamente en su entorno urbano, donde durante casi tres siglos la iglesia fue educándose de manera cautelosa, pero efectiva.